

التصوف السني

حال الفناء بين الجنيد والغزالي

تصدير الأستاذ الدكتور

عاطف العراقي

تأليف

الدكتور مجدي محمد إبراهيم

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية
مكتبة الثقافة الدينية

التصوف السني

حال الفناء بين الجنيد والغزالي

تصدير الأستاذ الدكتور

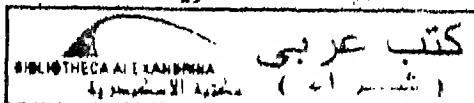
عاطف العراقي

تأليف

الدكتور مجدي محمد الهادي

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA

مكتبة الاسكندرية



الناشر

مكتبة الثقافة الدينية تسجيل ٧٢٤٨٨

الطبعة الأولى

١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

جميع الحقوق محفوظة للناسر

رقم الايداع	٢٠٠٠ / ١٣٥٨٥
الترقيم الدولي	977-341-000-5



الناسر
مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد - الظاهر - القاهرة

ت: ٥٩٢٢٦٢٠ فاكس: ٥٩٣٦٢٧٧

إهداء

إلى والدي .. الذي علّمني - منذ الصغر - حب
العلم والصبر على البحث والتحصيل .. أهدي هذا
الجهد.

وأسأل الله أن يحفظه من كل سوء.
وأن يرحمه في الدنيا والآخرة - رحمة واسعة.
وأن يجزيه أحسن الجزاء على ما قدم لأبنائه
من تربية كاملة ومجهود صادق، وكفاح مستديم.
وأن يتجاوز عن سيئاته بمنه وكرمه يوم تنصب
للخلائق موازين الحساب.
إنه نعم المولى ونعم النصير، وهو بالمؤمنين
رءوف رحيم.

تصدير

بقلم

د. عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية

تصدير

بقلم

د. عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية

يحتلُّ التصوفُ مكانةً كبيرةً في إطار الفلسفة العربية؛ فإذا كنّا نقول إن الفلسفة العربية بمعناها الواسع تتضمن ثلاث دوائر هي دائرة علم الكارم (الفرق الإسلامية) ودائرة الفلاسفة العرب (ابتداءً من الكندي وانتهاءً بابن رشد)؛ فإنه لا بد أن يُضاف إلى هاتين الدائرتين دائرة ثالثة وهي دائرة التصوف الإسلامي.

وإذا كنّا داخل دائرة الفرق الكلامية نُميّز بين منهج المعتزلة ومنهج الأشاعرة، وهما يمثلان أكبر فرقتين من الفرق الإسلامية في المجال الفكري؛ وإذا كنّا أيضاً نُميّز بين منهج المعتزلة ومنهج الأشاعرة، وهما يمثلان أكبر فرقتين من الفرق الإسلامية في المجال الفكري؛ وإذا كنّا أيضاً نُميّز داخل دائرة فلاسفة العرب بين فلاسفة مشرقيين وفلاسفة عاشوا في المغرب العربي كابن باجة وابن طفيل وابن رشد؛ فإننا أيضاً داخل إطار الدائرة الصوفية نُميّز عادة بين تصوف سنيّ اعتمد أصحابه في أقوالهم بالدرجة الأولى على مصادر دينية إسلامية، وبين تصوف فلسفي لا يمثل اعتماداً فقط على الكتاب والسنة، بل يضيف إلى المصدر الديني الإسلامي مصادر خارجية من بينها المصدر اليوناني، والمصدر الفارسي، والمصدر الهندي.

معنى هذا؛ أننا لكي نفهم أبعاد التصوف الفلسفي، فلا بد أن يكون واضحاً لدينا ضرورة القول بأن أصحاب التصوف الفلسفي قد اعتمدوا على مصدرين

- ب -

وليس على مصدر واحد، وهما المصدر الدينى الإسلامى من جهة، والمصدر الأجنبى الخارجى من جهة أخرى.

والبحث فى مجال التصوف قد يعدُّ معبراً عن صعوبات اللغة، وبخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أهمية دراسة المصادر الأجنبية.

من هنا؛ كان ترحيبنا بالدراسة العميقة التى يقدمها اليوم للمطبعة العربية زميلنا وتلميذنا الدكتور مجدى إبراهيم؛ وهو من هو فى مجال دراسة أبعاد الفلسفة الإسلامية عامة، والفلسفة الإسلامية والتصوف على وجه الخصوص.

لقد اختار الدكتور مجدى إبراهيم موضوعاً يعد بالغ الأهمية وهو موضوع: «حال الفناء» بين قطبين كبيرين من أقطاب التصوف السنى وهما أبو القاسم الجنيد، وأبو حامد الغزالي، وقام بدراسة آراء المفكرين الكبيرين ضمن إطار «التصوف السنى».

لقد قسمَ باحثنا الدكتور مجدى إبراهيم دراسته إلى مجموعة من العناصر والنقاط والجزئيات، واستطاع أن يربط بين كل جزئية والأخرى، واستطاع أن يحلَّ موضوع حال الفناء من خلال دراسته، ليس عند الغزالي والجنيد فحسب بل عند أناس من الصوفية قاموا بجهد كبير للتوفيق بين مقتضيات التجربة الدينية من جهة، والتجربة الفلسفية من جهة أخرى.

لقد وضع الدكتور مجدى إبراهيم كل هذا فى اعتباره، وقد أدَّى ذلك إلى وجود وحدة عضوية بارزة بين عناصر كل فصل من فصول كتابه وبين كل مبحث من مباحث كتابه التصوف السنى، ولا أشك فى أن هذا كُله قد أدَّى إلى وجود عمق واضح فى الدراسة التى تقدِّم اليوم للمكتبة العربية. ودراسة الدكتور مجدى لحال الفناء بين الجنيد والغزالي، إنما تعد داخلة فى إطار التصوف عامة والتصوف السنى على وجه الخصوص، وإن كانت توجد جوانب كثيرة تدلنا على اهتمام باحثنا فى مجال المقارنة على الأقل بالتصوف الفلسفى. وقد اضطلع الدكتور

- ج -

مجدى إبراهيم على مئات المصادر والمراجع التي ظهرت أثرها فى دراسته العميقة.. إن الدراسة التى بين أيدينا الآن، تكشف عن اهتمام بالغ من جانب صاحبها بالقراءة؛ والقراءة الجادة والمستمرة، ويكفى أن يطالع القارئ مجموعة من الألفاظ والمصطلحات التى قام بسبر أغوارها الدكتور مجدى إبراهيم.

إنه؛ إذا كان قد ذكر لنا مجموعة من الألفاظ والمصطلحات الصوفية كالمقام والحال، والفناء والبقاء، والغيبة والحضور، والصحو والسكر، والتلوين والتمكين، والشريعة والحقيقة، فى الفصل الأول؛ فإنه أيضا كان مهتما بالربط بين كل مصطلح والمصطلح الآخر، بل إنه حين انتقل إلى دراسة الأحوال والمقامات، عرض لمجموعة من المقامات؛ التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضا، وميز بين مجموعة من الأحوال، كالمراقبة، والقرب، والمحبة، والخوف والرجاء، والشوق، والأنس، والطمأنينة، والمشاهدة، واليقين؛ عرض لكل هذا، وميز بينه فى أسلوب واضح دقيق، إن دللنا على شيء؛ فإنما يدللنا على التزام باحثنا الدكتور مجدى إبراهيم بالبعد الأكاديمي أساسًا، وهذه تعد ميزة من أبرز مميزات هذا البحث.

وجاء المبحث الأول من دراسته - بالإضافة إلى هذين الفصلين - يحتوى على حال الفناء فى الفكر الصوفى على وجه العموم، فدرس البسطامى فى الفناء والاتحاد؛ كما درس الحلاج فى الفناء والحلول؛ وأفرد جزءًا كبيرًا من فصله الثالث لدراسة ابن عربى تحت عنوان الفناء ووحدانية الوجود؛ ثم تحدث فى الفصل الرابع من المبحث الأول عن حال الفناء فى التصوف السنى، درس فيه الحارث بن أسد المحاسبى، والسررى السقطى كنماذج للتصوف السنى. وخصص المبحث الثانى عن حال الفناء عند الجنيد والغزالي بصفة خاصة، واعتمد بالدرجة الأولى على مخطوطات للجنيد، فقدّم التصوف والفناء فى الفصل الأول، وأظهر موقف الجنيد من الشطحيات، وكيف قام الجنيد بتصحيح أخطاء الفناء ثم بين الفناء فى التوحيد عند الجنيد.

وحينما جاء دور الغزالي ألزم نفسه البحث عن مصادر التصوف السنن عند الغزالي، وخصّص فصلاً عن المشاهدة والكشف ثم تحدث عن الفناء والتوحيد، والفناء والمعرفة وكثير من الجزئيات والتفصيلات.

بل إنه حين تحدث عن هذه الفصول التي بلغت أحد عشر فصلاً؛ وحين تحدث عن مجموعة كبيرة من ألفاظ الصوفية وأحوالهم ومقالاتهم؛ إنما كان حريصاً على أن يذكر أسماء المصادر والمراجع التي استعان بها في دراسته؛ وهذا يشهد له بالأمانة العلمية والالتزام بالبعد الأكاديمي قلباً وقالبا، وبحيث نتقد من جانبنا بأن هذه الدراسة المستفيضة للتصوف السنن عامة، وللجنيد والغزالي خاصة، لن يكون بإمكان الباحثين والدارسين تخطي هذه الدراسة؛ إذ إنها تعدُّ ثمرة لقراءات عميقة متصلة قام بها صاحب الدراسة التي نقدّمها اليوم للطبع والنشر؛ أعني الدكتور مجدى إبراهيم.

إن هذه الدراسة لا تعدُّ معبرة عن بعد موضوعي أكاديمي فحسب، بل إن باحثنا قد أضاف إلى البعد الموضوعي بعداً ذاتياً نقدياً، وبحيث لم يكن مجرد معبر عن آراء الصوفية اللذين قام باختيارهم والحديث عنهم، بل إنه قد لجأ إلى المناقشة والمقارنة والموازنة. والمقارنات والموازنات تعدُّ أمراً بالغ الأهمية في دراسة الجوانب الصوفية نظراً لأننا نجد العديد من الآراء حول كل مجال من المجالات الصوفية، حول كل شخصية من الشخصيات الصوفية.

هذا البحث؛ والذي يذل فيه صاحبه أقصى جهد ممكن؛ إنما يعدُّ - وبدون أدنى مبالغة - علامة على الطريق.. يعدُّ معلماً من معالم الدراسات الصوفية باللغة العربية.. إن باحثنا الدكتور مجدى إبراهيم ينتقل من دراسته بعنصر من العناصر إلى تحليله لمجال من المجالات، ينتقل بثقة ويقين؛ ولم لا؟.. ونحن نقول دائماً إن واثق الخطوة يمشى ملكاً، والدكتور مجدى كان واثق الخطوة؛ لأنه اعتمد على

كم هائل من المصادر والمراجع، وعوّل بالدرجة الأولى على المخطوطات والمصادر الرئيسية، وخاصة تلك التى كتبها الجنيد والغزالي.

وإذا كنا نتفق مع الدكتور مجدى إبراهيم حول رأى أو أكثر من الآراء التى لمجدها داخل كتابه، تمامًا كما نختلف حول طبيعة التجربة الصوفية أيضًا؛ إلا أن هذا الاختلاف يعد كما نقول باستمرار ظاهرة صحية إيجابية، إنه يعد معبراً عن الثراء الفكرى، وأن صاحبه لم يكن مجرد مردد كما قلنا لآراء صوفية العرب.

إن الدراسة التى يقدمها اليوم للقراء الدكتور مجدى إبراهيم تعد ثمرة لدراسات عديدة قام بها المؤلف منذ سنوات، وبحيث تكشف دراساته عن عمق هائل لا لمجده إلا عند الباحثين الجادين، ونفتقده تمامًا فى البحوث والدراسات التى يكتبها أشباه الدارسين وأنصاف المثقفين.. لقد استمر الدكتور مجدى إبراهيم فى القراءة عن التصوف سنوات وسنوات، وخاصة أن أسلوب الصوفية ليس أسلوبًا سهلًا واضحًا، بل إنه أسلوب يعد غاية فى الغرابة والرمزية والتعقيد، وبحيث لا يصبر عليه إلا القليل والنادر من الباحثين والدارسين، ومن أبرزهم الآن، وفى مرحلة الشباب، الدكتور مجدى إبراهيم، لقد عهدنا الدكتور مجدى إبراهيم، ومنذ سنواته الأولى فى الدراسة والبحث، ومن خلال دراسته لمرحلة اليسانس ومرحلة الدكتوراه، لقد عهدناه باحثًا متمكنًا يعرف تمامًا أدوات البحث العلمى، ويعرف كل القيم والشروط اللازمة لآية دراسة جادة وجديدة.

أقولُ هذا، وأنا أقطع قطعًا بأن بحث الدكتور مجدى إبراهيم فى التصوف السنّى عامة وحال الفناء بين الجنيد والغزالي خاصة، إنما يعد بحثًا مليئًا بالمميزات والجوانب الإيجابية المشرقة.

- و -

إننا نرجو له كل تقدُّم في دراساته مستقبلاً وخاصة أن بحوثه المبكرة في مجال التصوف تشهد له - وكما سبق أن أشرنا - بأنه صاحب قلم راسخ متمكن.. لا يكتب إلا بعد القراءة المستمرة والتأمل الطويل؛ ونحسب أن أرواح الصوفية تخلق الآن في السماء في سعادة غامرة حين تدرك أن باحثنا مجدى إبراهيم قد قضى السنوات الطوال في دراسة آرائهم وأفكارهم، وقدم عنهم العديد من الدراسات الرائدة، والتي لا أشك في أنها تحتل مكانة هامة بين الدراسات الصوفية.

والله هو الموفق للسداد،

عاطف العراقي

القاهرة - مدينة نصر

في ١٥ نوفمبر ٢٠٠٠م

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٥	تصدير الأستاذ الدكتور عاطف العراقي
١٣	مقدمة المؤلف
٢١٠	المبحث الأول
٢٣	التصوف السنن وحال الفناء
٢٥	دراسة حول مفهوم المصطلحات الصوفية
	الفصل الأول
٢٦	تمهيد
	حول مفهوم المصطلحات الصوفية
٢٨	العناية بالألفاظ والتعابير الصوفية
	ألفاظ الصوفية حماية لهم ورعاية لعلومهم
٣٤	الغاية الأخلاقية ودلالات الألفاظ
٤١	الفرق بين المقام والحال
٤٥	الفناء والبقاء
٤٩	الغنية والحضور
٥٣	الصحو والسكر
٥٤	التلوين والتمكين
٥٧	الشريعة والحقيقة
٧٠	تعليق
٧١	الفصل الثاني : الأحوال والمقامات
٧٣	تمهيد

الصفحة

الموضوع

٧٩	أولاً: المقامات والأحوال
	مقام التوبة
٨٤	مقام الورع
٨٦	مقام الزهد
٩٥	الدنيا في أذهان الصوفية
٩٨	مقام الفقر
١٠٥	مقام الصبر
١١٠	مقام التوكل
١١٦	مقام الرضا
١٢٠	ثانياً: الأحوال
	حال المراقبة
١٢٤	حال القرب
	حال المحب
١٢٧	أولاً: المحبة عند الصوفية
١٣٤	ثانياً: المحبة في أدب الصوفية
١٤٦	حال الخوف والرجاء
١٤٩	حال الشوق
١٥٢	حال الأنس
١٥٤	حال الطمأنينة
١٥٦	حال المشاهدة
١٥٨	حال اليقين
١٦١	تعقيب

الصفحة

الموضوع

١٦٥	الفصل الثالث: حال الفناء فى الفكر الصوفى
١٦٧	تمهيد
١٦٨	أولاً: الفناء والاتحاد
١٦٩	الجانب الشرعى والأخلاقى
١٧٢	شطحات البسطامى بين الأنصار والخصوم
١٨١	التصوف المعتدل والآثار السلبية لظاهرة الشطح
	تعليق
١٩٠	ثانياً: الفناء والحلول
	اعتدال المنهج ومصرع الحلاج
١٩٥	الفناء فى المحبة
٢٠٢	تأرجح الحلاج بين التنزيه والتشبيه
٢٠٧	الحلاج والدلالة الأخلاقية لحال الفناء
	تعليق
٢٠٩	تعليق على ظاهرة الشطح
٢١٠	ثالثاً: الفناء ووحدة الوجود
٢١١	ابن عربى بين اثبات الوحدة ونفيها
٢١٩	الفناء فى وحدة الوجود
٢٣٨	خطر فناء أهل الوحدة الوجودية على الدين والأخلاق
٢٣٤	تعليق
٢٣٥	الفصل الرابع: حال الفناء فى التصوف السنى
٢٣٧	تمهيد
٢٣٩	أولاً: الحارث المحاسبى
٢٤٠	منهج المحاسبى المعتدل

الصفحة

الموضوع

٢٥٠	رأى المحاسبى فى الشطح
٢٥٣	العقل البصرى عند المحاسبى
٢٥٧	أثر المحاسبى فى الفكر الإسلامى
٢٦٥	أولاً: المدرسة السنية والسلفية
٢٦٨	ثانياً: المدرسة الصوفية
	(١) أبو القاسم الجنيد
	«(٢) أبو حامد الغزالى
	تعليق
٢٧٣	ثانياً: السرى السقطى
٢٧٧	تعليق على المبحث الأول
	المبحث الثانى
٢٧٩	حال الفناء بين الجنيد والغزالى
	تمهيد
٢٨٣	الفصل الأول: التصوف والفناء عند الجنيد
٢٨٥	علاقة الفناء بالتصوف عند الجنيد
٢٩٥	حقيقة التصوف عند الجنيد
٣٠١	تعليق
٣٠٣	الفصل الثانى موقف الجنيد من الشطحيات
٣٠٥	تمهيد
٣٠٦	الروح المنهجية وموقف الجنيد من الشطح
٣١٥	تذبذب الجنيد فى موقفه من الشطح لدى البسطامى
٣٢٠	رفض الجنيد للحلاج

الصفحة	الموضوع
٣٢٣	العلم فى منهج الجنيد
٣٢٨	موقف الجنيد من شطحات الشبلى
٣٣٠	مراقبة الأنفاس
٣٣٤	تعليق
٣٣٥	فى السكر والإفاقة
	فى السكر
٣٣٩	فى الإفاقة
	تعليق
٣٤٥	الفصل الثالث : تصحيح أخطاء الفناء
٣٤٧	تمهيد
٣٤٨	أولاً: تصحيح أخطاء الفناء
٣٥٤	الجنيد وتصحيح أخطاء الفناء
٣٥٧	الأصول القرآنية للفناء
٣٦٠	التصوف وزيادة الملكات الروحية
٣٦٤	ثانياً: القيمة الأدبية والدوقية لدى الجنيد وأثرها على التصوف، من بعده
٣٧٧	تعليق
٣٧٩	الفصل الرابع: الفناء فى التوحيد
٣٨١	تمهيد
٣٨١	فى التوحيد
٣٩١	خصائص الموحدين
٣٩٣	الفناء فى التوحيد
٤٠٨	آية الميثاق وفهم التحقيق

الصفحة

الموضوع

٤٢٠	مسألة الروح واختلاف العقول
٤٢٣	وحدة الشهود
٤٢٧	عود على بدء
٤٢٩	مناقشة المصادر الأجنبية لحال الفناء
٤٣٩	شهادة ابن القيم على صحة هذا الفناء
٤٤٣	الجنيد وآداب الدعاء
	حال الفناء عند الغزالي
٤٥٣	الفصل الخامس: مصادر التصوف السني عند الغزالي
٤٥٥	تمهيد
	١ - الشك والتحصيل
٤٥٧	علم الكلام
٤٥٩	الفلسفة
٤٦٧	موقف الغزالي من العقل
٤٧١	العلوم المقبولة
٤٧٢	مذهب التعليم
٤٧٤	تعليق
٤٧٥	٢ - المصدر الروحي
٤٧٦	في الأصل العلمي
٤٨٦	في الأصل العملي
٤٩٣	الإنكار على الغزالي
٤٩٨	تعليق
٥٠١	الفصل السادس: «المشاهدة والكشف»
٥٠٣	تمهيد

الصفحة

الموضوع

٥٠٤	تصوف الغزالي بين النظر والكشف
٥٠٨	الكشف والتوحيد
٥١٢	المشاهدة والكشف بين المنع والعقال وبين الإباحة والإقرار
	المنهج وتداخل العقل في الكشف
	الموقف من الإتحاد
	الموقف من الاتحاد
	الموقف من الحلول
٥٤٢	تحول الغزالي عن موقفه من الحلول في «المشكاة»
٥٥٣	تعليق
٥٥٩	الفصل السابع: «الفناء في التوحيد»
٥٦١	تمهيد
٥٦٤	أولاً: مجاهدة النفس
٥٧٠	المجاهدة مفتاح الوصول
٥٧٧	قواطع الطريق
	الخلوة
٥٨٢	الصمت
٥٨٣	الجوع
٥٨٦	السهر
٥٨٧	معترضات الطريق
٥٩٣	تعليق
	مناقشة قصيرة
٦٠٠	علاقة الذكر في الفناء

الصفحة

الموضوع

٦٠٣	الفناء في المذكور تعليق
٦٠٨	ثانيا: الفناء والمعرفة عند الغزالي
٦١٤	المقصود بالقلب
٦١٨	دفاع الغزالي عن المعرفة اللدنية
٦٢٤	ثالثا: الفناء في التوحيد
٦٣٠	النظر بعين التوحيد يؤدي إلى الفناء
٦٣٤	منازل السالكين
٦٣٧	من لم يبلغ مقام الفناء فكيف ينظر؟
٦٤٠	وحدة شهود لا وحدة وجود
٦٤٧	خاتمة ونتائج البحث
٦٥٧	المصادر والمراجع

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فإن قضية التصوف قضية هامة تمثل إخلاص الطريق إلى الله، بمقدار ما تمثل الحياة الروحية في الإسلام، لم تستنفذها جهود الباحثين بعد، ولا يزال المجال مفتوحاً أمام النظر، ولكل باحث يرى أن هناك جوانب خصبة ثرية ينبغي دراستها. وتظل قضايا التصوف حية متشابكة، تفتح أمام الباحثين مناقشات طويلة وحلولا لم تثبت على قرار.

وكنا قد اخترنا موضوع البحث في مجال التصوف إيماناً منا بأهمية الحياة الروحية وفعاليتها الكبرى، وبخاصة إذا كنا نعيش في عصر تضخمت فيه المادية، ورائت عليه أصداء القشور والمظاهر والشكليات، حتى صار الجميع يتهافت على الثراء المادى وأصبحت القناعة عاراً على القانعين واسماً آخر من أسماء العجز والكسل وسقوط الهممة، فإذا الإنسان يوشك أن يتناسى عالم الروح بكل ما فيه من جمال وجلال.

في زمن كهذا الزمن، لاتجد الحياة الروحية إلا مركونة على رفوف الإهمال والسهيان، لاتخصها الأبحاث ولاتتطلع إليها الأنظار.

كان هذا من العوامل الأساسية التي دفعتنا إلى الكتابة في هذا الموضوع، فهو لا يخرج عن مضمون التصوف الإسلامى في مجاله الصحيح الذى يمثل الحياة الروحية حين بدأت فى صدر الدعوة الإسلامية ولاتزال موجودة طالما فهم الإسلام الفهم الذى ينبغى أن يكون.

وترجع أهمية موضوع «حال الفناء بين الجنيد والغزالي» في التصوف السني إلى أنه موضوع خصب يدرس ظاهرة التصوف الإسلامي في طريقها المعتدل الذي يقع وسطاً بين غلو الإفراط، وفقر التفريط. بيد أن حال الفناء هو أعلى ما يصل إليه مجهود المتدين على الإطلاق، وليس هذا المجهود إلا قمة إيمان الصوفي حيث لا يجد لنفسه بقاء سوى أنه موجود في معية الله.

قد يبدو حال الفناء غريباً لما يتصل به من ظواهر نفسية وسيكولوجية ينكرها البعض ويشبهها بالمرض آخرون، ولا تلبث هذه الغرابة أن تتهافت إذا فهمنا طبيعة الإيمان الصادق الذي تنقطع فيه العلاقة إلى الله، فيفنى العبد عن الخلق والمخلوقات ويبقى مع الخالق وحده دون شواغل وعلاقات. وذلك قمة التوحيد الذي عبر عنه الجنيد والغزالي.

والفناء حالٌ يطرأ على العبد ولا يدوم، فهو من الأحوال الدقيقة التي لا يبلغها إلا أصحاب المواهب والعطايا والنفحات الربانية.

وتبدو صعوبة حال الفناء في أنه يحتوي على مضمون التصوف عامة، إليه تترد مسيرة السلوك، وفيه يتميز التصوف السني المعتدل عن التصوف الفلسفي وشبه الفلسفي، ولذلك لم نستطع الحديث عن حال الفناء بين الجنيد والغزالي طفرة واحدة دون مقدمات فقسمنا بحثنا إلى مبحثين رئيسيين:

تناولنا في المبحث الأول الذي عنوانه بعنوان «التصوف السني.. وحال الفناء» مايلي:

أردنا أن نبين علاقة المصطلحات الصوفية بالفناء؛ فقد وجدنا بعض المصطلحات الصوفية تتضمن التعبير الدقيق عن حال الفناء كالسكر والغيبة والمحو، والصمق، والحركة والإنزعاج، والذهاب، والسحق وغيرها فكل هذه المصطلحات بمثابة التعبير عن حال الفناء؛ وفي المقابل لذلك نجد أيضاً الرسوخ والتمكين، والصحو والحضور، واليقظة والثبات، وغير ذلك مما كان تعبيراً عن البقاء بعد الفناء وهو مذهب الجنيد والغزالي في

حال الفناء؛ فعقدنا لذلك فصلاً، ورأينا أنه من الضروري فهم الروابط التي تربط المقامات والأحوال كالتوكل والزهد والفقر والمحبة والمجاهدة واليقين بحال الفناء.

فاقتضانا هذا أن نعقد فصلاً عن الأحوال والمقامات. فإن ذلك من الوسائل الضرورية التي تساعد على فهم حال الفناء وعلاقته بالمقامات والأحوال. وعلى الرغم من طول هذا الفصل إلا أننا وصلنا فيه إلى نتائج هامة وضحت لنا معارج الطريق الذي يسلكه الصوفي حتى يصل إلى «الفناء».

ثم رأينا أنه من الضروري أن نفهم حال الفناء في الفكر الصوفي، فإن للجنيبد والغزالي مواقف صريحة في هذا الصدد، فشتنا أن نعرض فصلاً هاماً عن الفناء في الاتحاد (ويمثله أبو زيد البسطامي) والفناء في الحلول (ويمثله الحلّاج) والفناء في وحدة الوجود (ويمثله ابن عربي) وبطبيعة الحال يختلف حال الفناء عند هؤلاء عنه عند الجنيبد والغزالي.

ولما كنا قد أنهينا حال الفناء في الفكر الصوفي، كان من الضروري أن نتحدث عن أئمة الاعتدال في التصوف السني، فهم الذين استقى منهم الجنيبد معينه الروحي وتعلم منهم. فتطلب هذا الحديث عن الحارث المحاسبي والسري السقطي. فعقدنا لهما فصلاً ثم ختمنا المبحث الأول، فإذا هو أربعة فصول بمثابة الوسائل والمقدمات الضرورية التي تطلعننا على حال الفناء في التصوف على وجه العموم قبل بحثه عند الجنيبد والغزالي:

(١) الفصل الأول: دراسة حول الألفاظ والمصطلحات الصوفية.

(٢) الفصل الثاني: المقامات والأحوال.

(٣) الفصل الثالث: حال الفناء في الفكر الصوفي.

(٤) الفصل الرابع: حال الفناء في التصوف السني خاصة.

وقد توخينا منذ البداية «منهج الاعتدال» الذى يتميز به تصوف الجنيد والغزالي، وكان ثمرة من أثر المحاسبى والسرى والسقطى والتصوف السنّى المعتدل عامة لم يغفلها الجنيد بل سار عليها وكذلك فعل الغزالي.

ثم انتقلنا بعد ذلك إلى المبحث الثانى «حال الفناء بين الجنيد والغزالي»؛ وقد ساعدنا المبحث الأول كثيراً على فهم طبيعة حال الفناء فى التصوف عامة، وما تميز به حال الفناء عند الجنيد والغزالي وهما من أقطاب التصوف السنّى بصفة خاصة، وهناك دراسات عديدة قامت حول فكر الغزالي من الناحية الفلسفية والصوفية، ولقد درس الغزالي دراسة كافية من الناحية الفلسفية، ولكنه لم يدرس بعد من الناحية الصوفية الدراسة الكافية التى يمكن من خلالها أن نجزم بتصنيف الغزالي حتى اعتقد الباحثون أنه من الصعب وضع الغزالي تحت أية طائفة من الطوائف وذلك لتشعب إتجاهاته الفكرية واتساع ثقافته.

وأصعب من ذلك أننا نرى الجنيد يكاد يكون مهملاً إلا فى المصادر التى أوردت أقواله كالطوسى (ت ٣٧٨هـ) فى «اللمع» والسلمى (ت ٤١٢هـ) فى «الطبقات» والقشبرى (ت ٤٦٥هـ) فى «الرسالة»، والكلاّبازى (ت ٣٨٠هـ) فى التعرف وغير ذلك، فحاولنا جاهدين كشف الغطاء عن تصوف الجنيد بعد أن عمدنا إلى دراسته ونجميع مخطوطاته بقدر ما شاء الله لنا أن نجمع، والوقوف على أقواله من المصادر الصوفية الرئيسية، وحاولنا أيضاً - وبقدر الطاقة - أن ننتفع بالمراجع الحديثة التى تناولت الجنيد كشخصية ضمن الشخصيات الصوفية.

وكذلك فعلنا مع الغزالي، فتجاوزنا الزوايا المختلفة التى بحثت فى فكره وآرائه وأهتمنا الإهتمام الأكبر بحال «الفناء» الذى هو أرقى درجات الوصول والذى عبر عنه الغزالي أروع تعبير فى كتابه «إحياء علوم الدين» وبعض كتبه ذات الطابع الصوفى الخالص «كمشكاة الأنوار» و«المقصد الأسنى» و«الأربعين فى أصول الدين» و«روضة الطالبين» وغيرها من مؤلفات.

وحاولنا إظهار قمة التصوف ممثلة في حال «الفناء» عند الجنيد بما لها من أثر فعال على التصوف السنّي وبخاصة فكر الغزالي، ولم يخلو هذا من عقد المقارنات بين الفنية والأخرى حيث رأينا مع هذه المقارنات تعريفاً دقيقاً ومستفيضاً بفكر الجنيد وفكر الغزالي من خلال «الفناء».

فتناولنا أولاً - حال الفناء عند الجنيد وفيه أربعة فصول:

في الفصل الأول: أردنا أن نوضح كيف يرتبط التصوف بالفناء عند الجنيد. وفي الفصل الثاني: ذكرنا موقف الجنيد من الشطحيات.

وفي الفصل الثالث: تناولنا عند الجنيد تصحيح أخطاء الفناء في التصوف حيث ترك قيمة أدبية وذوقية تأثر بها الغزالي وصارت دليلاً على منهج الاعتدال.

وفي الفصل الرابع: شرعنا في تقديم «الفناء في التوحيد» فهو أهم ما يميز تصوف الجنيد، ثم ختمنا حال الفناء عند الجنيد بدعاء له كان تعبيراً عن الطاعة الرائقة الصافية التي توضح شرعية الفناء.

ثم تحدثنا عن حال الفناء عند الغزالي، ورأينا أن الغزالي لم يتصوف إلا بعد عدة مصادر شكلت آرائه وكونت قواعد النظر والعمل لديه كان منها - بطبيعة الحال - ما اطلع عليه من تراث الصوفية بما فيهم الجنيد. فتناولنا في الفصل الخامس: مصادر التصوف السنّي عند الغزالي.

ولما كان الكشف والمشاهدة أعلى درجات الفناء، عقدنا فصلاً عن المشاهدة والكشف عند الغزالي وبيّنا في هذا الفصل أوجه الاختلاف والإتفاق بين الجنيد والغزالي. وما هي الإضافات التي أضافها الغزالي، ورأينا أن المشاهدة لازمة؛ والكشف مصاحب للفناء عنده.

وفي الفصل السابع: تحدثنا عن الفناء في التوحيد من خلال ثلاثة مباحث كلها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفناء، وهي مجاهدة النفس ثم المعرفة ثم الفناء في التوحيد كموضوع مستقل، وأخيراً ختمنا البحث بالنتائج التي توصلنا إليها.

وتحقيقاً لذلك كله، اعتمدنا فى هذه الدراسة على المنهج التحليلى المقارن، وحرصنا على ذكر النصوص كاملة وتحليلها والتعليق عليها. وعن طريق هذا المنهج تناولنا ظاهرة التصوف السننى فى القرن الثالث الهجرى والقرن الخامس بصفة خاصة، واقتضانا التسلسل التاريخى أن نكشف عن مراحل هذه الظاهرة وتطورها، فظهرت لنا أبعادها المختلفة، واستطعنا من خلال ذلك أن نضع الآراء فى موضعها الصحيح من وجهة نظر نقدية. فكشفنا عن المصادر الإسلامية لفكرة الفناء عند الجنيد ثم كيفية تطور هذه الفكرة عبر تاريخ الحياة الروحية حيث تداخلت العناصر الأجنبية وبدأ فى التصوف ما لم يكن إسلامى المصدر.

هذا، وقد أشرف على البحث أستاذان من أجلة العلماء والمفكرين فى مصرنا المعاصرة. هما: أستاذنا الدكتور عاطف العراقى، أستاذ الفلسفة العربية - بكلية الآداب - جامعة القاهرة؛ المفكر الجليل الذى توافر على خدمة البحث العلمى، وقطع حياته لهذا المطلب الرفيع فى عالم كثر فيه الأشباه وضلت فيه خطى الباحثين.

فكان ولا زال - أطال الله بقاءه - سراجاً للفكر المستنير، وصار الباحثون وميضاً من شعاع هذا السراج. جزاه الله عنا خير الجزاء بما قدمه لنا من أخوة حنونة، ورعاية كاملة، وعطف مشمول.

والدكتور سعيد مراد: أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد - بكلية الآداب - جامعة الزقازيق. فقد جاء هذا البحث ثمرة لتوجيهاته ونصائحه السديدة التى تبقى على المنهج العلمى. وتجعل العلم مقدماً على أغراض النفوس ومطالب الأهواء.. غرس فىنا الالتزام بخطوات المنهج العلمى الصائب بما يملكه من قدرات حباه الله بها وميزه على كثير من علماء هذا الزمان.

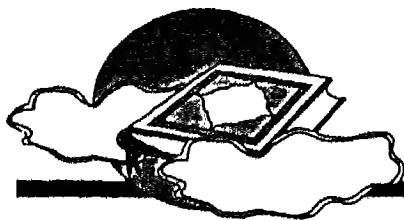
ولا يسعنا نحوهما إلا الشكر الجزيل على هذه التربية العلمية التى تشرف طلابها ويفتقر إليها من لم ينل حظوة الإرشاد ومثوبة التعليم. ولا أزعم لنفسى التوفيق فى هذا البحث إلا بالقدر الذى وهبني الله إياه، ثم بالقدر الذى اكتسبته من أساتذتى الأجلاء.

ونرجو - أخيراً ألا نتهم بالتناقض نظراً لطول البحث وتشعب الموضوع؛ والقارئُ مرجوُ أن يعلم إنَّ الكاتب لم يكن قد سبق له من قبل الدُّرَّة الكافية على عبارات الصوفية؛ ولم تنفسح له حرية التنقل في هاته الرياض العلوية؛ فلئن كان أخطأ في رأى رأه، أو مذهب نقَّحه أو إشارة من إشارات العارفين تملكته فلم يستطع أن يوجهها وجهتها المرجاة؛ فذلك مما لا حيلة له فيه؛ وحسبه أنه كان صادق النية في المعرفة، صادق القبلية في التوجه الفكري والروحي، صادق التعرف على مرجعية التصوف في عيونه الأولى.. وليس هذا بالقليل.. ليس الصدق في القول والفكر بالشىء اليسير..!!

والله أسأل التوفيق هو نعم المولى ونعم الوكيل.

دكتور مجدى إبراهيم

القاهرة في ٣٠ / ١٠ / ١٩٩٣ م



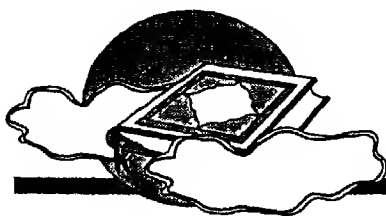
المبحث الأول

«التصوف السني»

«وجال الفناء»

«لَوْ نَعْلَمُ أَنَّ تَحْتَ أَدِيمِ السَّمَاءِ أَشْرَفُ مَنْ
هَذَا الْعِلْمِ الَّذِي نَتَكَلَّمُ فِيهِ مَعَ أَصْحَابِنَا
لَسَعَيْتُ إِلَيْهِ»

أبو القاسم الجنيد
سيد الطائفة وطاوس العلماء



المبحث الأول

الفصل الأول

دراسة حول مفهوم

المصطلحات الصوفية

الفصل الأول

دراسة حول الألفاظ والمصطلحات الصوفية

تمهيد:

نعرض في هذا الفصل - وبصفة عامة - الألفاظ والمصطلحات الصوفية فهي بمثابة المدخل الذي يُعرِّفنا طبيعة حال الفناء كمصطلح من مصطلحات الصوفية، وعلاقته بغيره من المصطلحات الأخرى.. كالتلوين والتمكين، والشريعة والحقيقة وغير هذا وذلك.

وهدفنا في هذا الفصل هو بحث الروابط التي تحكم طبيعة العلاقة بين بعض المصطلحات بحال الفناء: هل يمكن أن نجد ثمة علاقة بين مصطلح «كالشريعة والحقيقة»، أو «كالحضور والغيبة» وبين حال الفناء؟!.

ولهذا الفصل هدف آخر وهو إبراز السمة الخاصة التي تميّز التصوف السني عن غيره من أنواع التصوف الأخرى. فهو التصوف الذي أنتمى إليه الجنيد ورُسِّخ قواعده الغزالي. فما السمة التي تميز بها هذا النوع من التصوف؟

وفي هذا الفصل يمكن أن نفهم كيف تجري طبيعة الألفاظ الصوفية في حالة الفناء تعبيراً عن السمة الخاصة المميزة للتصوف السني: تصوف الجنيد وتصوف الغزالي.

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية:

- حول مفهوم المصطلحات الصوفية.

- العناية بالألفاظ والتعابير الصوفية.

- ألفاظ الصوفية حماية لهم ورعاية لعلومهم.

- الغاية الأخلاقية ودلالات الألفاظ.

- الفرق بين المقام والحال.

- الفناء والبقاء.

- الغيبة والحضور.

- الصحو والسكر.

- التلوين والتمكين.

- الشريعة والحقيقة.

- تعليق.

١ - حول مفهوم المصطلحات الصوفية:

مصطلحات الصوفية كثيرة متعددة منها على سبيل المثال «الحال والمقام» و«الفناء والبقاء» و«الغيبة والحضور» و«السكر والصحو» و«التلوين والتمكين» و«الشريعة والحقيقة» وغيرها مما ورد في مطلع الرسالة القشيرية وغيرها من كتب التصوف^(١).

ولا يعني في هذا الفصل أن نحصى هذه المصطلحات على كثرتها، بقدر ما يعني أن نتخير بعضها، فنشير إليها قبل الحديث عن المقامات والأحوال. حتى نعرف على خصائص المصطلح الصوفي ودلالته المعنوية في طريقة التعبير. وقد تفيدنا هذه الدراسة عندما نتعرض لشرح المفاهيم المختلفة لبعض المصطلحات الصوفية وفقاً لمنهج الاعتدال^(٢) الذي نعتقده، صالحاً لدراسة التصوف السني الجامع بين أحكام الشريعة ومقاصد الحقيقة.

(١) وقد أحصى الطوسي في «اللمع» عدداً هائلاً من الالفاظ والمصطلحات الجارية في كلام الصوفية وبين أقوال أئمة التصوف في كل مصطلح من المصطلحات (انظر: أبو نصر السراج الطوسي: اللمع تحقيق د. عبدالحليم محمود، طه عبدالباقى سرور، دار الكتب الحديثة ١٣٨٠ - ١٩٦٠ م ص ٤٠٩، ٤٥٤).

(٢) «الإعتدال» كما عرفه عبدالحق ابن سميعين (ت ٦٦٩ هـ) يطلق على أنحاء، والذي يخص النفس الزكية من ذلك ما ضمنه سنة المصطفى ونطقت به أحوال أهل التقوى. (انظر: رسائل ابن سميعين: تحقيق =

لكن هل هذا يفيد حقاً في دراسة المصطلحات والألفاظ الصوفية؟!

قد تفيدنا هذه الدراسة بما لها من علاقة وطيدة بحال الفناء. لعلنا ندرك أن دراسة المصطلحات الصوفية تفصل بين رجال من المتصوفين عرفوا كيف يوجهون دلالة التعبير بعد أن ساروا على منهج الشريعة، وفقهوا القرآن الكريم والسنة النبوية، فكانت ألفاظهم أكثر دقة، وعباراتهم أدق توضيحاً، فحافظوا بذلك على التصوف، ونهجوا به منهج الوسطية والاعتدال، كما فعل الإمام الجنيد (ت ٢٩٧هـ) ومن بعده الغزالي (ت ٥٠٥هـ).

وهناك فريق آخر جنح به اللفظ على غير قصده المراد، فجاء تعبيره يضاد الاعتدال ويعارضه - وإن كان صحيحاً من وجهة النظر الدوقية - إلا أنه وقع في مأزق لم يجد منه مخرجاً بعد أن حاول التعبير عن خواطره وخلجات ضميره على غير هداية تحكم دلالة اللفظ ومجرى التعبير فتطرق بالشطح في حال الفناء.

وما هي إلا أسرار - في جملتها - شاهدوها في حالة السكر والغيبة، وفي خواطر التلويح وبواده^(١) الفناء، فأفصحوا عنها، ولم يحجبهم عن ذلك حاجب العصمة والرشاد. ولو أنهم أصاحوا لنصيحة الغزالي عندما قال عن مجالس السكر أنها تطوى ولا تحكى، لما حدث لهم ما حدث فلماذا وصل العبد إلى حالة السكر حيث يغيب عن النطق، ويهجر الدراية، فلا ينبغي أن يزيد على أن يقول^(٢):

د. عبدالرحمن بدوي. دار الطباعة الحديثة، ١٩٦٥، الدار المصرية للتأليف والنشر، ٢٩٩، وأيضا:

د. أبو الوفاء الغنيمي الفتازاني: ابن سبين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني - ١٩٧٣، ط ١ ص ٦٠.

(١) البواده: جمع باده - كما عرفها القاشاني (٧٣٥هـ) - وهي ما يفجأ القلب من الغيب فيوجب بسطاً أو

قبضاً. أنظر عبدالرازق القاشاني: اصطلاحات الصوفية تحقيق د. كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة

للكتاب ١٩٨١، ص ٣٨ وأيضا: د. مصطفى إبراهيم: معاجم المصطلح الصوفي، دار الوفاء للطباعة

والنشر، ١٩٨٩، ص ١٨٦.

(٢) أبو حامد الغزالي: للتقصد من الضلال. تحقيق د. عبدالحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٥، ط ٢،

ص ١٣٢.

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وهذا المعنى نفسه هو الذى حذر منه السهروردي المقتول (٥٨٧هـ) بقوله (١):

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تباح

وعبر عن ذلك كثير من أقطاب الصوفية الذين جعلوا الألفاظ والمصطلحات رموزاً والغايات، على أن تكون مطوية بعد أن يفهم منها المقصود، فإذا انتشرت، كانت خيانة من الفاهم، وإفشاء للسر المكتوم، فضلاً عن العواقب الوخيمة التى يقع تحت وطئها كل من يباح بالأسرار، إفشاء سر الربوبية كفر (٢).

وذكر الشيخ عبدالكريم الجبلى (ت ٨٠٥هـ) فى كتابه «الإنسان الكامل» بعد أن بين فضائل الفكر المحمدى الذى خلقه الله من نور اسمه الهادى الرشيد فقال: «... فأنهم هذه الإشارات، وفك لغز هذه العبارات، تحظ بالأسرار المكتومة، وترفع حجب الأستار الموهومة، فإذا اطلعت على هذه الأسرار، وسرت فى صفاء هذه الأنوار، صنعها تحت كتم العبارات، وأحفظها تحت ختم الإشارات، ولا تفشها، فالإفشاء خيانة، ومن فعل ذلك فقد حرم ثواب استلزام الأمانة، ويرجع إلى مرتبة العوالم (٣) بعد أن كاد يبلغ الملائكة الكرام. هذا على أن إفشاءه لا يزيد السامع إلا ضلالاً، ولا يفيد المخاطب إلا تقييداً واعتلالاً...» (٤).

٢ - العناية بالألفاظ والتعابير الصوفية:

على أن التصوف له ألفاظ وتعابير شأنه فى ذلك شأن بقية العلوم الأخرى، كالحديث، والفقه وغيرهما، فلو أن مسألة أشكلت على الفقهاء، لا يرجعون فيها إلى

(١) د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشرافية، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٨، ص ٣١.

(٢) أبو طالب المكي: قوت القلوب، مطبعة الأنوار المحمدية، ١٩٨٥م، ج ٢ ص ٧٨.

(٣) العوالم: مقصود بها العوالم السفلية التى لا تزال محفوظة مادامت بأرواح الملائكة ملحوظة على حد شرح الجبلى نفسه فى «الإنسان الكامل»، والرجوع إلى مرتبة العوالم: معناه الارتداد إليها بعد أن حرم البقاء فى عالم الملائكة لخيانة الأمانة وإفشاء السر.

(٤) عبدالكريم الجبلى: الإنسان الكامل - مطبعة الحلبي، ج ٢ ص ٤٠.

المحدثين .. وكذلك المحدثين أيضاً، فلكل علم أهله وأتباعه، والصوفية تكلموا فى مواجهة القلوب وموارث الأسرار، ووصفوا علومهم واستنبطوا فى ذلك إشارات لطيفة ومعانٍ جلية.. والذى يريد أن يفهم هذه المسائل لا يرجع فيها إلى المحدثين والفقهاء وإنما يرجع إلى عالم ممارس لهذه الأحوال مستبحد من علومها ودقائقها^(١).

فالتصوف اختص من بين سائر العلوم والفنون بالفاظ تدل عليه كعلم له خصائصه الذاتية وسماته الواضحة، وقد يكون فى العلم الواحد أو الفن المعين، مجموعة من المعانى النفسىة والغايات الروحية لا يفهمها إلا أهلها، وكذلك شأن التصوف .. استخدم المتصوفون بعض الألفاظ والتعابير التى تبدو غامضة مقفلة ليحفظوا بها أسرار علومهم عن أفهام المضطهدين وعقول الحائقين.

وقد عبر عن ذلك القشيري (ت ٤٦٥ هـ) فقال فى الرسالة ما نصه:

«إن لكل طائفة من العلماء ألفاظاً يستعملونها، وقد انفردوا بها عمن سواهم، كما تواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها، ومن تقرب الفهم على المتخاطبين بها، أو للوقوف على معانيها بإطلاقها، وهم (أى الصوفية) يستعملون ألفاظاً فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من باينهم فى طريقتهم لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع من التكلف أو مجلوبة بضرب من التصرف، بل هى معانٍ أودعها الله تعالى فى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم»^(٢).

وبظهور المصطلح الصوفى نفهم عناية الصوفية بالألفاظ والتعابير.. فقد ظهر المصطلح الصوفى منذ القرن الثالث الهجرى، وكانت العناية بالألفاظ والمصطلحات الصوفية منذ أن كتب الطوسى فصلاً هاماً فى اللمع يشرح فيه الدلالات المختلفة لهذه المعطيات التعبيرية والأساليب المستخدمة وظل المتصوفون يستخدمونها إلى أن جاء القرن

(١) أبو نصر الطوسى: اللمع، تحقيق د. عبدالحليم محمود وآخر، ص ٣٩.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية؛ تحقيق معروف زريق وعلى عبدالحميد بلطجى، دار الجيل بيروت،

١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م، ط ٢ ص ٥٣.

السابع والثامن، فامتدت إليها يد الاهتمام والعناية واتخذت صبغة أخرى، يقول الدكتور محمد غلاب في كتابه «التصوف المقارن»: «كان للصوفية لغة خاصة بهم، وتعبيرات فنية استقلوا بها في الإفصاح عن آرائهم وأغراضهم، ولما آمنوا بوحدة الوجود اتخذوا تلك التعبيرات أداة لإعلانها، ولكن هذه اللغة لم تلبث أن شاكت المسلمين وروعت الفقهاء، وجعلتهم يحتاطون من المتصوفين ويعتزلون مجالسهم..»^(١).

معنى ذلك أن المصطلح الصوفي كان بظهور وحدة الوجود قد اتخذ شكلاً آخر من الغموض، وقد يكون السبب في ذلك، هو خوف أئمة التصوف من شيوع اصطلاحاتهم، ورغبتهم الشديدة في الحفاظ على أسرارهم خشية أن يفهم أحد غير ما يريدون.

ومحيى الدين ابن عربي (ت ٦٣٨هـ) يشرح مجموعة من الإصطلاحات أوردها الجرجاني في نهاية كتاب «التعريفات» بناء على أسئلة أحد العلماء..

يقول في المقدمة بعد حمد الله والصلاة على نبيه «فإنك أشرت إلينا بشرح الألفاظ التي تداولها الصوفية المحققون من أهل الله - بينهم - لما رأيت كثيراً من علماء الرسوم، وقد سألونا في مطالعة مصنفاتنا ومصنفات أهل طريقتنا، مع عدم معرفتهم بما نواطنا عليه من الألفاظ التي يفهم بعضها عن بعض، كما جرت عادة أهل كل فن من العلوم، فأجبتك إلى ذلك، ولم استوعب الألفاظ كلها، ولكن اقتصرنا منها على الأهم فالأهم»^(٢).

وكلمة «أشرت» تدل أن ذلك كان رداً على سؤال يتعلق بتفسير المصطلحات والألفاظ وهو سؤال من أسئلة الترمذى يقع في الجزء الثاني من الباب الثالث والسبعين من الفتوحات^(٣).

(١) د. محمد غلاب: التصوف المقارن - ط مكتبة نهضة مصر، د. ت ٣٨.

(٢) محيى الدين بن عربي: اصطلاحات الصوفية ملحق التعريفات للجرجاني، ط مصطفى الحلبي، ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م، ص ٢٣٣.

(٣) د. مصطفى إبراهيم: معاجم المصطلح الصوفي ص ٥٧.

وفى القرنين السابع والثامن للهجرة ظهر على يد عبدالرازق القاشانى (ت ٧٣٥هـ) مؤلفه المعروف «بإصطلاحات الصوفية»: تلبية لسؤال أشار به سلطان الوزراء محمد بن أبى الخير الوزير والمؤرخ الكبير وعبر به عن غيره من أهل العلوم المنقولة والمعقولة بعدم تعارفهم اصطلاحات الصوفية، لأنها لم تكن مشتهرة بين أهل العلوم الأخرى من غير التصوف^(١).

وجاء فى مقدمة شرح القاشانى على «فصوص الحكم»، أنه سوف يقوم بشرح كتاب ابن عربى: «.. على أن لا يكتفى شيئاً من جواهر كنوزه، ويبرز ما أمكن من معضلات مخفياته ورموزه، مجتهداً فى حل ألفاظ الكتاب، بقدر ما يسر الله له من فهم ما هو الحق والصواب»^(٢)، ويبدو من ذلك أن القاشانى تخصص فى شرح ألفاظ الصوفية ومصطلحاتهم بناء على رغبة «إخوان الصدق والصفاء، وأرباب الفتوة والوفا، من أهل العرفان والتحقيق، ومن أيدته العناية بالتوفيق»^(٣).

بيد أنه لم يهتم بالألفاظ والمصطلحات إلا لأنها أداة لإعلان المذاهب المختلفة ومنها مذهب وحدة الوجود، وكان القاشانى من القائلين بالإنحاد ووحدة الوجود، وقد اتبع مذهب ابن عربى وتخصص فى شرح مصطلحاته وألفاظه، ونُسب - أيضاً - إلى الكفر والضلالة والانحراف عن العقيدة الصحيحة^(٣).

ومما سبق يتضح لنا أن المصطلح الصوفى تطور بتطور الحياة الروحية فى الإسلام، فلم يتوقف فقط على القرن الثالث الهجرى والقرون الأولى، ولكن تجاوز ذلك إلى أن كان رداءً وعوناً يستر المذاهب الفكرية الخاصة بالقرون المتأخرة.

٣ - ألفاظ الصوفية حماية لهم، ورعاية لعلومهم؛

وجاءت ألفاظ الصوفية حماية لهم من اتهامات الفقهاء وأحكام أهل الظاهر،

(١) د. مصطفى إبراهيم، المرجع السابق، ص ٦٠.

(٢) ابن عربى: فصوص الحكم، ط. مكتبة مصطفى الباقى الحلبي، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص ٣.

(٣) د. عبدالرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى، وكالة المطبوعات، الكويت دار القلم بيروت، ١٩٧٨، ط ٢ ص ٦٦.

فاستخدموا هذه الألفاظ فى علمهم الذى «ليس له نهاية، لأنه إشارات وبوادٍ وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء، وسائر العلوم لها حد محدود، وجميع العلوم تؤدى إلى علم التصوف»^(١).

ويستدل الصوفية على عمق علمهم الذى لانهويه الألفاظ ولا تحده قيود التعابير، لأنه علم مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار.

روى سعيد بن المسيب عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله، فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرة بالله»^(٢).

وقد أفاض الإمام الغزالى فى شرح ذلك فى كتاب العلم أول الإحياء^(٣)، وفى كتاب شرح عجائب القلب من الجزء الثالث فى الإحياء^(٤).

وتحدث الكلاباذى (ت ٣٨٠هـ) عن ألفاظ الصوفية ويرى أنها ترجع إلى حسن ظن القائل، عند ذلك يقبلها ويرجع إلى نفسه فيحكم بقصور فهمه عنها، أو ترجع إلى سوء ظن القائل فينسبه السامع إلى الهذيان، ثم يقول: «وهذا أسلم له من رد حق وإنكاره». ثم يبين فضائل العلم الصوفى ومعارف الأولياء التى تتضمنتها مثل هذه الألفاظ، عن طريق ما جاء فى هاته القصة:-

«قال بعض المتكلمين لأبى العباس بن عطاء^(٥): ما بالكم أيها المتصوفة قد

(١) أبو نصر الطوسى: اللمع: تحقيق د. عبدالحليم محمود، ص ٣٧.

(٢) هذا الحديث أورده الغزالى فى «الإحياء» ج ١ ص ٢٠ وقال فيه العراقى: رواه أبو عبد الرحمن السلمى فى الأربعين له فى التصوف من حديث أبى هريرة باسناد ضعيف.

(٣) أبو حامد الغزالى: الإحياء ج ١ ط دار المعرفة، بيروت ١٤٠٤هـ ص ٢٠.

(٤) أبو حامد الغزالى: الإحياء ج ٣ ط دار المعرفة، ص ٢٢، ٢٣.

(٥) أبو العباس بن عطاء الأدمى (ت ٣٠٩هـ) صاحب الجنيذ بن محمد، وكان أبو سعيد الخراز يعظم شأنه، وهو من ظراف مشايخ الصوفية وعلمائهم، له لسان فى فهم القرآن يختص به. (أنظر: أبو عبد الرحمن السلمى: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط ٢، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م، ص ٢٦٥).

أشتقتهم ألفاظاً أغربتم بها على السامعين، وخرجتم عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلب للتمويه أو ستر لعوار المذهب؟ فقال أبو العباس: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه، لعزته علينا، كيلا يشربها غير طائفتنا.

وقال الكلاباذي وأنشدونا^(١):

إذا أهل العبارة سائلونا أجبناهم بأعلام الإشارة
نشير بها فنجعلها غموضاً تقصر عنه ترجمة العبارة
وتشهدنا وتشهدنا سروراً له في كل جارحة إشارة
تري الأقوال في الأحوال أسرى كأسر العارفين ذوى الخسارة

ولما فعل الصوفية ذلك، لغيرتهم على علومهم الخفية، لأنها العلوم التي لا يباح بها، فأحرى أن تكتنم عن الجاهلين، حتى تكون غشاوة على عيونهم، وحماية للمتصوفين. وتنسب إلى زين العابدين على بن الحسين هذه الأبيات، فقد كان اعتقادهم فيه أنه من أهل الأسرار ويروون أنه قال:

يا رب جوهر علم لو أبوح به لقليل لى أنت ممن يعبد الوثنا
ولأستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبـح ما يأتونه حسنا
أنى لاكنتم من علمى جواهره كى لا يرى الحق ذو جهل فيفتننا^(١)

نتبين من ذلك أن علوم الصوفية لاتحميها إلا ألفاظ خاصة مخصصة بأهلها؛ هي الألفاظ التي نجى معجونة بالخبرة الروحية ومعاناة السلوك.

(١) أبو بكر محمد الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق محمد أمين النوارى مكتبة الكليات الأزهرية ط ٢ ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م ١٠٧، وأيضاً د. عاطف المراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف، ط ٤، ١٩٧٨م ص ١٣٩.

(٢) الغزالي: منهاج العابدين، ط مصطفى البابى الحلبي ١٣٣٧هـ ص ٣ - وأيضاً د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق، دار الجيل، بيروت، د.ت ج ٢ ص ٥٢.

٤ - الغاية الأخلاقية ودلالات الألفاظ:

وإذا كان العلم الصوفي بهذا المعنى الجليل، فهل هناك من الألفاظ ما يتسع لتضمينه واحتوائه؟ وماهى الدعوة التى يقوم بها هذا العلم؟.

الحقيقة أن الصوفية لا يعبأون بالصياغة اللفظية إلا بقدر توجيه الدعوة إلى الناس توجيهها أخلاقياً، ولا يخلو هذا التوجيه من حسن الصياغة، وجرس الألفاظ، وسبك العبارة، كيما تؤدي غايتها على أكمل وجه. ولكن بلاغتهم الحقيقية أن يكون التوجيه محمولاً على المعنى، قاصداً إليه، وتلك دعوة نفسية تحث على العمل، وتخاطب دوائر الوجدان، فننقش سحابة الرذيلة من فعل الصدق الصادق الصدوق فى كلمات الشيخ لتحل فى القلوب سيماء الفضائل ودلائل الخيرات؛ إنما هى بلاغة فى النفس، وبلاغة فى الأخلاق. على أنهم يوجبون ترك الزخرف والتمنيق، وقد عدَّ الغزالي من آفات اللسان: «التعقُّر فى الكلام بالتشديق، وتكلف السجع والفصاحة والتصنع فيه، وما جرت به عادة المتفاسحين المدعين للخطابة»^(١).

وفى نصائحه للواعظ يوجب عليه: «أن يحترز من التكلف فى الكلام بالعبارات والإشارات والشطحات والأشعار، لأن الله تعالى يعد المتكلفين فى الكلام أعداء له، لأن التكلف يدل على خراب باطن صاحبه»^(٢).

ويرى الغزالي أنه يجب على الواعظ أن لا يحيل قلبه حال وعظه إلى صراخ الصارخين وبكاء الباكين، وغوغاء أهل المجلس بقولهم أن هذا الواعظ حسن الوعظ والمجلس.. فهذا الميل يتولد عن الغفلة.. ولكن ينبغى أن يكون ميله حال الوعظ إلى تحويلهم عن الدنيا إلى الآخرة، وعن المعصية إلى الطاعة، وعن الغفلة إلى التيقظ، وعن الغرور إلى التقوى»^(٣).

(١) الغزالي: الإحياء ج٣ ص ١٢٠.

(٢) الغزالي: خلاصة التصانيف فى التصوف - عربها من الفارسية الشيخ محمد أمين الكردى - مطبعة السعادة ط٤، د. ت ص ٢٥.

(٣) الغزالي: خلاصة التصانيف فى التصوف ص ٢٧.

والمأمل فى ذلك يدرك أن أولئك القوم لم يكونوا من الغافلين، فالبلاغة فى الأصل هى إقناع المخاطب، وما تخاطب به العوام يجب أن يختلف عما تخاطب به الخواص، وإلا وقع الكاتب فى العى الذى نهى عنه البلغاء^(١).

وقوامُ هذه البلاغة الأخلاقية التى تخلو من الرياء، وتتوجه إلى القلوب والضمائر لتصلح منها ما أفسده الهوى، وعبث به الشيطان - أن تهدف إلى هداية الناس لحقيقة الطريق الصوفى .. طريق الأدب والأخلاق، وتدعوهم إلى السلوك المعتدل الصحيح بتنقية النفس وتهذيب الجنان.

قالوا: إن التصوف كله لهو الأدب ومن العوارف فاطلبنه وعولا

أى أن معظم أركانه تتضمن «الأدب»، وعلى آداب النفوس يعول الطلب، قال أبو حفص الحداد (ت ٢٧٠هـ): «التصوف كله أدب، لكل وقت أدب، ولكل حال أدب، ولكل مقام أدب، فمن لزم أدب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الأدب، فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يرجو القبول «وآدب الأوقات؛ الحقوق الكائنة بها من وظائف العبادات الظاهرة من صلاة وصيام وغيرهما من المعاملة الباطنية التى تقتضيها أحوال العبد»^(٢).

وقال يوسف بن الحسين الرازى (ت ٣٠٤هـ): «بالأدب تفهم العلم، وبالعلم يصح لك العمل، وبالعمل تنال الحكمة، وبالحكمة تفهم الزهد وتوفق له، وبالزهد تترك الدنيا، وبترك الدنيا ترغب فى الآخرة، وبالرغبة فى الآخرة تنال رحمة الله ورضاه»^(٣).

هذا كله هو موضوع التصوف الذى يحلل أعماق النفس، لذلك يرى رجال هذا

(١) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق ج١، ص ٢٨٢ - ٢٨٤.

(٢) أنظر: أبو الحسن على بن عثمان الهجویری: كشف المحجوب، ترجمة محمد ماضى أبو العزائم ومراجعة د. إبراهيم الدسوقي شتا، دار التراث العربى للطباعة والنشر، ١٩٧٤م ص ٥١، وأيضا: السلمى: طبقات الصوفية ص ١١٩.

(٣) السلمى: طبقات الصوفية، ص ١٨٩.

الطريق أن حكمه هو الوجوب العيني على كل مكلف، «فكما يجب تعلم ما يصلح للظاهر، كذلك يجب تعلم ما يصلح الباطن»^(١).

نحن - إذن - أمام دعوة أخلاقية في صورة من الأدب، وبلاغة من البيان فالأدب في عرف الصوفية هو «اجتماع الأوصاف الفاضلة.. فالذي اجتمع فيه خصال الخير فهو أديب»^(٢).

فهو يختلف عن الأدب في مفهوم اللغويين .. وعندهم أن «الأديب هو كل من كان ملماً باللغة العربية وأصولها»^(٣).

أما الصوفية فيرون الأدب هو «الوقوف مع المستحسنات، ومعناه أن يعامل الله بالأدب سرّاً وعلانية، وإذا كنت كذلك كنت أديباً وإن كنت أعجمياً وإن لم تكن كنت على ضده»^(٤).

فالأدب هنا أدب أخلاقي يجمع الفضائل المحمودة التي تتأدب بها النفس لتلتقى مع الله وهي على أتم الصفات وأكمل الخصال.

وهذا الجنس من الأدب يخص أهل الدين^(٥)، فبآدابهم تكون «رياضة النفوس، وتأديب الجوارح، وطمهارة الأسرار، وحفظ الحدود، وترك الشهوات، واجتناب الشبهات، وتجريد الطاعات، والمصارعة إلى الخيرات» وهو على خلاف آداب أهل الدنيا الذين يقضون أوقاتهم في صنوف الفصاحة والبلاغة وحفظ العلوم وأسمار الملوك؛ تزجية للفراغ ومضاء للوقت المهموم.

(١) السيد بكري المكي الديماطي: كفاية الاتقياء ومنهاج الأصفياء شرح منظومة هداية الأذكياء إلى طريق الأولياء.. للشيخ زين الدين المعيرى - ط مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢ ١٣٧٢ هـ، ١٩٥٣ م، ص ٢٨، وأيضا الشيخ محمد نوري: سلالم الفضلاء على هامش كفاية الاتقياء شرح المنظومة المذكورة.

(٢) القشيري: الرسالة ص ٢٨٤.

(٣) الهجویری: كشف المحجوب ص ٤٠٠.

(٤) المصدر السابق: ص ٤١٠ - ٤١١.

(٥) أبو نصر الطوسي: اللمع ص ١٩٥.

ولأهل الخصوص أيضاً من جنس الأدب نصيب يعلو على هذا وذاك..

«فاكثر آدابهم فى طهارة القلوب، ومراعاة الأسرار، والوفاء بالعقود بعد العهود، وحفظ الوقت، وقلة الالتفات إلى الخواطر والعوارض والبوادر والطوارق؛ واستواء السر مع الإعلان وحسن الأدب فى موافقة الطلب ومقامات القرب وأوقات الحضور والقرب والدنو والوصلة»^(١).

ويذكر القشيري عن الجنيد قوله: «جاءنى بعض الصالحين يوم الجمعة، فقال لى: أبعث معى فقيراً يدخل على سروراً، ويأكل معى شيئاً، فالتفت فإذا أنا بفقير، شهدت فيه الفاقة فدعوته، وقلت له: أمضى مع هذا الشيخ وأدخل عليه سروراً، فمضى، فلم ألبث أن جاءنى الرجل، وقال لى: يا أبا القاسم لم يأكل ذلك الرجل إلا لقمة وخرج، فقلت: لعلك قلت كلمة جفاء، عليه، فقال لى: لم أكل له شيئاً، فالتفت فإذا أنا بالفقير جالس، فقلت له: لماذا لم تتم عليه السرور؟ فقال: ياسيدى خرجت من الكوفة، وقدمت بغداد، ولم أكل شيئاً، وكرهت أن يبدو سوء الأدب منى من جهة الفاقة فى حضرتك، فلما دعوتنى سررت إذ جرى ذلك ابتداء منك، فمضيت وأنا لا أرضى له الجنان (أى. يمتنى له ما هو أعلى منها)، فلما جلست على مائدته سوى لقمة، وقال: كُلْ، فهذا أحب إلى من عشرة آلاف درهم، فلما سمعت هذا منه علمت أنه دنى الهمة، فتظرت أن أكل طعامه، فقال الجنيد: ألم أقل لك أنك أسأت أدبك معه، فقال: يا أبا القاسم: التوية فسأله أن يمضى معه ويُفرحه»^(٢).

ففى هذه القصة الطريفة تجتمع معانى الآداب الصوفية: آداب الذوق والأخلاق .. فهل هناك ذوق يحفظ ماء الوجه أعلى من ذوق الفقراء الذين فهموا كيف يتأدبون بآداب الصحبة، وفطنوا إلى الدلائل النفسية التى تحفظ المشاعر راقية مهذبة فضلاً عن السلوك والتصريف؟ وهل هناك أخلاق اجتمعت فى طائفة من طوائف البشر أعلى وأروع من هذه الأخلاق؟! والصوفية موفقون إلى صالح الأعمال بما وهبهم الله من حسن الأدب،

(١) المصدر السابق: ص ١٩٦.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٢٨٨.

ورقى الذوق، وجمال الأخلاق .. وإذا كنا وجدنا اختلافاً بين مفهوم الأدب عند اللغويين ومفهومه فى التصوف، فهناك أيضاً ثمة اتفاق يجمع لب الأدب ولب التصوف وهو أن النفس البشرية بما تحمله من أنساق التعبير ومتناقضات السلوك والتفكير؛ قادرة على الترقى والتهذيب بمقدار ما هى قابلة للتسفل والانحطاط^(١).

مدار الأدب كله على النفس، وكذلك مدار التصوف، وفى الأدب - تراثه ومضمونه - دعوة روحية إلى تأمل آفاق النفس، وتبصر محتواها، واستطلاع مراحل العلو فيها وجوانب الضعف والتسفل. وفى الأدب - تراثه ومضمونه - دعوة إلى الإرتقاء بالنفس الإنسانية نحو آفاق من المثل والمعانى والشفافية والإنطلاق، وليست مهمة الأدب سوى أن يعرف الإنسان ذاته: تأمل للداخل وتأمل للباطن والأعماق.

وكذلك التصوف؛ ففى التصوف - تراثه ومضمونه أيضاً - دعوة روحية إلى معرفة النفس، وقهر نوازع البدن لتشرق فيها جلاله الروح، فيرى الرجل من خفاياها مالا يحصره نظر ولا يحده بصر محدود.

نقطة الانطلاق واحدة وإن اختلفت الغاية.

وفى التصوف - تراثه ومضمونه - قدرة هائلة على الكشف والإشراق، وعلى التعدد فى الطرق والمذاهب، وعلى معرفة النفس باختلاف المسالك والمشارب. والقائلون بأن التصوف تجربة ذوقية، يقصدون أنها تجربة تنفرد بها «الذات» ولا تمازجها ذاتاً أخرى فى التلقى والإرسال: تجربة يعرف بها المجرب نفسه فيكتب أو يقول مايعرفه وهو يعي ذاته الفردية ويدرك خبراته الروحية.. شأن التصوف كشأن الأدب كلاهما يرد إلى الذات، وكفى بالذات غموضاً وإبهاماً لتكون دلالة على مصطلحات الصوفية.

(١) ذلك مايتفق مع النزعة الإنسانية العامة التى لاتتقيد بمقيدة، ولا مشرب، ولكنها تنادى الإنسان فى كل مكان وزمان، ومن كل جنس ودين.

(أنظر د. زكى نجيب محمود: فى فلسفة النقد، دار الشروق ط ٢، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ص ١٨١ مقالة التوتر الدولى ومهمة الأديب وقارن ص ٧٠ الأدب فى عصر العلم والصناعة).

هذه صورة مجملّة عن علاقة الأدب بالتصوف، ولنذكر أننا سنرى صورة أخرى من الأدب الصوفي خلال بحثنا عن «الأحوال» كما سيأتى تفصيله فى المحبة. والسؤال الآن: ما علاقة ما ذكرنا بالفناء؟ .. وهل هناك رابطة بين الأدب وبين حال الفناء فى التصوف؟

الواقع أن هناك علاقة بين الآداب الصوفية وحال الفناء .. فالصلة القريبة أو البعيدة بين الله والإنسان، صلة تحكمها طبيعة المناجاة، وهى صلة مرموز بها إلى هذه القرية؛ فقد ينغلق التوضيح فى قصائد الأدب الصوفى، لأن الرمز لا يستوفيه ولا يتسع له، فيكون الرمز أضيق من المرموز إليه .. فيأتى المعنى غامضاً منغلّقاً، والفكر أضخم وأسمى من احتمال التوضيح أو عنت الفهم والبيان، وإن كان ذلك لا يخلو من بيان تذوقه الأرواح.

وهؤلاء لا يريدون الإفصاح والإيضاح فيتعمدون التلميح والتعريض والإيهام.. لأنهم يخاطبون ما لا تدركه العيون ولا تحده الحدود والأبصار، فيخافون أن تقع عليهم الملامة إن أباحت نفوسهم ما لا يباح فتغشى الحيرة قلوبهم من وقع الخطأ عليهم أو وقع النقص والإعتراض. فتراهم يؤثرون الغموض وينصرفون إلى الرمز والإيهام!

والذين أخطأوا فأفصحوا فى حال الفناء باتوا عرضة للهجوم والانتقاد من مختلف فقهاء المسلمين بل من أئمة التصوف المعتدل الذى يعتصم فى حال الفناء بعصمة الشرع وعصمة العلم، وعصمة الرقابة العقلية التى لا تجوز لأحد أن يتلفظ بما يكون له نقيصة أو يجعله عرضة للهجوم والمحاسبة - فعل ذلك الإمام الجنيد(*) مع الحلّاج لما صدرت عنه بعض العبارات التى تقتضى خروجه عن الدين. وأفتى كثير من العلماء بكفر جماعة ممن اشتهروا بالولاية؛ وحكم ابن تيمية وأضرابه على الإمام محبى الدين بن عربى وابن سبعين وغيرهما بمثل ذلك لتصريحهم ببعض عبارات يرفضها

(*) سنرى ذلك كله فى موضعه من البحث.

الدين ويتبرؤ منها^(١)؛ وسار الغزالي على نهج الجنيد فنبذ الشطح وعده تشويشاً للخيال وحيرة للقلوب والأذهان^(٢).

والأدب الصوفي - بعد كل هذا - له علاقة وثيقة «بالفناء» فيه المرموز الذي يأتي مستوراً لا إفصاح فيه كما في «طواسيني» الحلاج (ت ٣٠٩هـ).. ومنه الأدب غير المرموز الذي تكون فيه الصراحة والوضوح وهو أدب أخلاقي رفيع يدفع النفس دفعا إلى طريق الفناء في الله؛ وحكم ابن عطاء الله السكندري من هذا الجنس الأخير.

وكلاهما أدب وجيه يعالج آفات النفوس وينقل الإنسان من شيطانية العذاب إلى ملائكية الرحمة.. وهو أدب يستوفي أصول الأدب وقواعده المعروفة في التراث الأدبي، ويعلو على هذه القواعد بحرية الإنطلاق إلى عالم الأرواح وعالم المعاني والمثاليات.

حرية لا تعرف التقييد؛ بل إن هذه الحرية من شدة طلائقتها تتغلق ويتعسر فيها الفهم وتحتاج إلى رعاية واهتمام واحتراز في فهمها وتوضيحها، وعلى هذا النمط كانت مصطلحاتهم غامضة فينبغي أن تفهم أيضاً على وجهها، وجاءت جملهم مبهمة وعباراتهم تحتمل عدة معانٍ.. لماذا؟ لأن هدفهم - فيما يقول الدكتور إبراهيم مذكور - استحضار الله في كل شيء، استحضاره في القصد والنية، في العمل والتنفيذ، في مشاهدته والتمتع بجلاله. ومن ينشد الفناء في غيره، لا يبالى بنفسه أن تكون أو لا تكون، والعبودية الحققة تجعل عشاقها ظلاً أو شبه ظل لمعبودهم^(٣).

وإذا فهمنا هذه العلاقة، نفهم كيف يكون الأدب عند الصوفية مرتبطاً بالفناء والعبودية الحققة، فكانت تعبيراتهم ولغتهم الأدبية، ألفاظهم ومصطلحاتهم، دليلاً على العبودية الخالصة والفناء المنشود.

(١) انظر الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٢٥ وأيضاً - ل. ماسینیون وب - كراوس: أخبار الحلاج، مطبعة القلم - باريس سنة ١٩٣٦ ص ٣٨ - ٣٩ وأيضاً - محمود أمين النورانی: مقدمة كتاب التعرف للكلاباذی ص ٦.

(٢) الغزالي: الإحياء ج ١ ص ٣٦.

(٣) د. إبراهيم مذكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر ط ٣، ١٩٧٦ ج ١ ص ١٤٢.

قال أبو سعيد الخرّاز: «للعارفين خزائن أودعوها علوماً غريبة، وأنباءً عجيبة، يتكلمون بها بلسان الأبدية، ويخبرون عنها بعبارة الأزلية»^(١).

وهذا علم يعطيه الله تعالى للذاكرين، وهو من علوم الخلوة التي يهبها الله لعباده الصالحين «أن يعطيه الله تعالى فك رموز الحقائق وحل معميات الدقائق»^(٢) ولا يتم ذلك إلا بالكشف، وليس الكشف ببعيد عن حال الفناء كما سيأتى عند الغزالي، ومن قبله الجنيد رضى الله عنهما وعن سادة الصوفية أجمعين.

٥ - الفرق بين المقام والحال:

يستطيع الناظر إلى مصطلحات الصوفية أن يجد معيناً ضخماً منها يدل على عمق علمهم واتساعه، ومن هذه المصطلحات تعريفهم للمقام، يرتقى فيه العبد، بالمجاهدات والعبادات فيعرف مفهوم الألوهية ثم يزدجر خوفاً من خشية الله، وتقوده الخشية إلى الطاعة التامة عملاً بقوله تعالى: «ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ عِيدِي»^(٣). والمقام هو «ما يتحقق به العبد بمنزلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق بضرب تطلب، ومقاساة تكلف فمقام كل عبد واحد في موضع إقامته عند ذلك المقام؛ وما هو مشتغل بالرياضة له»^(٤).

ويفرق الطوسي بين «المقام» و«المكان»، ويرى أن المقام هو الذى يقوم بالعبد فى الأوقات مثل مقام الصابرين والمتوكلين وهو مقام العبد بظاهره وباطنه فى هذه المعاملات والمجاهدات والإرادات. أما «المكان» فهو لأهل الكمال والتمكين والنهاية، فإذا كمل العبد فى معانيه تمكن له المكان، لأنه قد عبر المقامات والأحوال فيكون صاحب مكان.

(١) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م ج ١ ص ٢٤٨.

(٢) عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية، دار جوامع الكلم، د.ت، ص ٢٢١.

(٣) سورة إبراهيم: الآية ١٤.

(٤) القشيري: الرسالة ص ٥٦.

ومنه قول بعضهم^(١):

مكائنك من قلبي هو القلب كله فليس لشيء فيه غيرك موضع

أما الحال؛ كما ذكر الطوسي في اللمع: «نازلة بالقلوب فلا تدوم، كما حكى عن الجنيد»^(٢). والأحوال كالبروق فإن بقيت فهي حديث النفس^(٣).

ونقل الطوسي عن الجنيد في موضع آخر قوله: «الحال نازلة تنزل بالعبد في الحين، فيحل بالقلب من وجود الرضا والتفويض وغير ذلك، فيصفو له في الوقت في حاله ووقته ويزول»^(٤) لكأنما كان الصفاء حكماً من أحكام الحال.

والفرق بين الحال والمقام أن المقام يكتسب بطريق المجاهدات والعبادات والرياضات وهو عبارة عن «استيفاء حقوق المراسم على التمام»^(٥). بينما الحال هبة إلهية يفيض بها الله على بعض من عباده، ولقد ذكر ذلك كل من القشيري والجرجاني (ت ٨١٦هـ) حين قالوا: «الحال ما يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب، ومن شرطه أن يزول، ويختفى فيه إكتساب الطرب أو الحزن، والبسط والقبض، والشوق والإنزعاج، والهيبة والإحتياج، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن في مقامه، وصاحب الحال مترقٍ عن حاله، وقد قيل الحال تغيير الأوصاف على العبد»^(٦).

ويقول القاشاني في تعريف الحال: «ما يرد على القلب بمحض الموهبة من غير

(١) الطوسي: اللمع ص ٤١٢.

(٢) المصدر السابق: ص ٦٦، وانظر كذلك الغزالي: كتاب الإملاء في إشكالات الأحياء ص ١٦ ملحق الأحياء.

(٣) القشيري: الرسالة ص ٥٧.

(٤) الطوسي: اللمع ص ٤١١.

(٥) محيى الدين بن عربي: اصطلاحات الصوفية ملحق التعريفات ص ٢٣٤.

(٦) انظر القشيري: الرسالة ص ٥٧، وأيضاً: محيى الدين بن عربي: اصطلاحات الصوفية ملحق التعريفات ص ٢٣٤.

تعمل واجتلاب كحزن أو خوف، أو بسط، أو قبض أو شوق، أو ذوق ويزول بظهور صفات النفس سواء أعقبه المثل أو.. لا.. فإذا دام وصار ملكاً يسمى مقاماً»^(١).

والأحوال ترتبط بمعنى الترقى فى الصفات والرسوم، فهى إذا كانت من قبيل المواهب الفائضة على العبد من ربه إلا أنها لاتعد دائمة كاملة وإنما تتطلب التغيير والتطور والترقى من صفة إلى صفة، ومن خاصة إلى خاصة، ومن حال إلى حال.

يقول القاشانى أيضاً: «الأحوال: هى المواهب الفائضة على العبد من ربه، إما واردة عليه ميراثاً للعمل الصالح المزكى للنفس المصفى للقلب، وإما نازلة من الحق إمتناناً محضاً. وإنما سميت أحوالاً لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية ودركات البعد إلى الصفات الخفية ودرجات القرب، وذلك هو معنى الترقى»^(٢).

ويلحق د. كمال جعفر على رأى القاشانى هذا بقوله: «تعتبر الأحوال فى رأى القاشانى ثمرة طبيعية للإحسان الذى يرقى الإنسان من خلاله حتى يصل فى النهاية إلى التحقيق بالأسماء الإلهية والصفات الحسنى. والترتيب الذى ذكره القاشانى هنا فى الأحوال ترتيب صاعد يبدأ بالأدنى وينتهى بالأرقى. فالأحوال إن كانت واردة على الإنسان إرثاً من صالح العبد فالعبد فى جنة الأفعال، وإن كانت مفاضة من مقام المنة والإحسان فالعبد إنما يراد له تجاوز الحدود الخلقية أى الارتباط بالخلق ورسومهم. وقطع دركات البعد والإنقطاع عنها وتجاوزها والدخول فى صفات الحق ودرجات القرب وحدوث الترقى الحقيقى»^(٣).

وفى معنى الترقى الذى أشار إليه القاشانى سابقاً يكون الفناء، فالفناء حال لا يثبت ولا يدوم وإنما يتغير صاحبه من الفناء إلى البقاء.. فإذا بلغ العبد الوصول إلى حال الفناء أو إلى فناء الفناء، فلا بد أن يعود مرة أخرى - حفاظاً على التكاليف والحدود - إلى مرحلة البقاء.. وبهذا يتميز حال الفناء فى التصوف الإسلامى. ليس فناءً وكفى،

(١) انظر: عبدالرزاق القاشانى: اصطلاحات الصوفية تحقيق د. كمال جعفر ص ٥٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٦.

(٣) انظر: د. كمال جعفر: التعليقات على اصطلاحات الصوفية للقاشانى ص ٢٦.

ولكن فناء يعقبه بقاء .. ربما كان هذا هو همُّ أهل الاعتدال في التصوف السني كالجنيد والفسزالي(*) . وهو تصحيح أخطاء الفناء والعبور به من حال الفناء إلى البقاء، ولم يعرف حال الفناء بهذه الخاصية في الحضارات الأخرى كالهندية والمسيحية وغيرهما.. إذ كان فناء فقط لم يعقبه بقاء؛ والبقاء بعد الفناء من أهم ما يميز التصوف الإسلامي. بل إن حال الفناء علامة دالة على التصوف في الإسلام .. الفناء بمعناه الصحيح الذي يحافظ على الشريعة ويرعى مسيرة الاعتدال.

ولقد عنى الصوفية بذكر الأحوال والمقامات وكتبهم مليئة بالشواهد والأحاديث الدالة على مبلغ عنايتهم بتوضيحها مع سائر المصطلحات للمريدين. والمتأمل في مصطلحات الصوفية يجد أن الهدف من وراء ذلك هدف تعليمي، يسعى إليه السالك ليصيب غاية تعبدي وخلقية.

بيد أن الكلام عن الأحوال والمقامات جاء في عديد من مؤلفات الصوفية بتعبيرات تكاد تكون ذات مدلول واحد، يتفق في المعنى ويختلف بعض الاختلاف اليسير في اللفظ.

ذكر الهجویری (ت ٤٧٠هـ) في «كشف المحجوب» عند تعريفه للمقام فقال «.. والمقام هو القيام، مكان إقامة العبد في الطريق لله، وأدائه للواجبات، التي يستدعيها هذا المقام، والمحافظة عليها حتى يبلغ الكمال الممكن للإنسان..»^(١).

واشترط القشيري (ت ٤٦٥هـ) في رسالته «.. أن لا يرتقى العبد من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فلن من لا قناعة له لا يصح له التوكل. ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، ومن لا توبة له لا تصح له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد»^(٢).

(*) سنرى ذلك في موضعه من البحث.

(١) الهجویری: كشف المحجوب ص ٢١٥.

(٢) القشيري: الرسالة ص ٥٦.

وتكلم الهجویری عن الحال فقال: «.. الحال هو ما يصل من الله إلى قلب الإنسان، بدون أن يكون له قدرة على رده إذا حضر، أو استحضاره إذا غاب بحوله وقوته.. فالمقام من نوع الأعمال، والحال من نوع العطاء..»^(١).

والحديث عن هذه المقامات والأحوال يعد حديثاً هاماً، لأنه يمثل عقيدة الصوفية في التعبير عن جانبهم الوجداني الذوقي، وسوف نتعرض لها بالتفصيل في الفصل القادم حتى ندرك أهمية المصطلحات الصوفية ودلالة التعبير عنها بما قدمته للفكر الصوفي من خصوبة وثراء، أتاحت الفرصة للمفكرين أن يستدلوا - من خلالها - على مناهجهم المتباينة ومشاربهم المختلفة. يقول الدكتور عاطف العراقي: «.. إن هذه الأحوال والمقامات، إن دللتنا على شيء فإنما تدلُّنا كيف أن مبتدأها ومنتهاها إنما يتمثل في الجانب العملي الوجداني القلبى وهذا الجانب يتعارض مع خصائص البرهان بمعناه الفلسفى، ولا يتفق مع شروط المعرفة اليقينية»^(٢).

٦ - ومن مصطلحات الصوفية «الفناء والبقاء»:

ومعنى الفناء أن يفنى العبد عن الأوصاف الخبيثة، ويبقى في أوصافه الحميدة، ويتحلى بالخصال الطيبة لتفنى عنه الخصال السيئة، فيدنو من الله بجلائل الأعمال التي يقدمها طاعة وقرباناً إليه ثم يفنى عن صفاته الذميمة ولا يزال في هذه المرتبة من الفناء إلى أن يفنى عن آثام المخلوقين. ويقوده الفناء إلى التحلى بالأخلاق القويمة والتخلّى عن الرذائل الدنيئة «فمن فنى عن جهله بقى بعلمه، ومن فنى عن شهواته بقى بإنابته، ومن فنى عن رغبته بقى بزهده، ومن فنى عن أمله بقى بإرادته، وكذلك القول في جميع تصرفاته، فإذا فنى العبد عن صفته .. يرتقى عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه»^(٣).

وهذا ما يسمونه «فناء الفناء» وإليه أشار الشاعر:

(١) الهجویری: كشف المحجوب ص ٢١٦.

(٢) د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٤٠ وقارن ص ٤٣.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٦٨ - ٦٩.

فأفنوا ثم أفنوا ثم أفنوا وأبقوا بالبقاء فى قرب حبه

فالأول: فناؤه عن صفاته، ونفسه، ببقائه بصفات الحق.

والثانى: فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق.

والثالث: فناؤه عن شهود فناؤه بإستهلاكه فى وجود الحق^(١).

هذه ثلاث مراتب للفناء يوضحها بيت الشاعر السابق.

والفناء غاية الطريق الصوفى، ومنتهى مآرب السالكين؛ إليه تسعى مقاماتهم وأحوالهم، وهنا يجب التفرقة بين نوعين من الفناء:

النوع الأول: وهو فناء مخلوط مشوش يؤدي إلى القول «بفناء البشرية»؛ وقع فى جرائره بعض المتصوفين وصار كلامهم فيه من الترهات الضالة والهفوات المذمومة. والفناء بهذا غلط من أغلاط الصوفية وقد كتب الطوسى باباً فى اللمع ذكر فيه «مَنْ غلط من الصوفية فى فنائهم عن أوصافهم»^(٢).

على أن الزعم بأن من تضعف بشريته يجوز أن يكون موصوفاً بالصفات الإلهية غلطهم ناشئ فيه من كونهم لم يستطيعوا التفريق بين البشرية، وبين أخلاق البشرية إذ البشرية لاتزول عن البشر، بينما أخلاق البشرية تتبدل وتتغير «بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق، وصفات البشرية ليست عين البشرية، والذى أشار إلى الفناء أراد به فناء رؤيا الأعمال والطاعات ببقاء رؤيا العبد، لقيام الحق للعبد بذلك، وكذلك فناء الجهل بالعلم، وفناء الغفلة بالذكر»^(٣) كما أشار القشيري من قبل.

ولقد سبقت الإشارة إلى أن الفناء بهذا المعنى خطأ من الأخطاء التى وقع فيها الصوفية فليس فى الإسلام ذلك الفناء المخلوط المشوش.. ولكن لابد من أن يعقب الفناء مرحلة البقاء؛ وسنرى كيف استطاع الجنيد أن يصحح أخطاء الفناء برده إلى

(١) المصدر السابق : ص ٦٩.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص ٥٥٢.

(٣) د. عبدالرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى ص ٨٨.

البقاء. فكان الفناء بذلك من أخص خصائص التصوف الإسلامى. أما الفناء فقط - من غير البقاء - فهو من العناصر التى تسربت عن الديانات الأخرى. وفى الإسلام لا مناص من أن يعقب الفناء البقاء؛ وهو الرجوع إلى الآثار. قال ابن عجيبة الحسينى: «الرجوع إلى الآثار: هو النزول من عش الحضرة التى هى الإغراق فى بحر الوحدة والغيبة عن السوى بالكلية إلى سماء الحقوق وأرض الحظوظ، فينزلون إلى سماء الحقوق أدباً مع الربوبية وقياماً بحقوق العبودية، وإلى أرض الحظوظ أدباً مع الحكمة، وإظهاراً لوظائف العبودية.

ومثال الأول: وهو النزول إلى سماء الحقوق، ما يلزم العبد من العبادات البدنية أو المالية مؤقتة أو غير مؤقتة.

ومثال الثانى: وهو النزول إلى أرض الحظوظ، ما تفتقر إليه البشرية من مأكّل ومشرب وملبس ومنكح وغير ذلك من الأمور الحاجية، وقد أقر الله تعالى بهما لتمييز سر الربوبية من سر العبودية، أو ليظهر استغناء الربوبية بافتقار العبودية»^(١).

فنهاية الفناء تستلزم البقاء وهو الرجوع إلى الآثار؛ والإحساس بعد الغيبة؛ والتمييز بين العبد والرب؛ وذلك هو النوع الثانى من الفناء الصحيح.

وعلى منهج الجنيّد فى تصحيح أخطاء الفناء سار الغزالي، فرفض الفناء المخلوط بالشطح والدعاوى، وقاوم الاتحاد والحلول وكل ما من شأنه أن يوهّم بعلاقة الاتصال بين الله والإنسان كما سترى ذلك فى موضعه.

ولما كان الفناء أعلى ما يصل إليه مجهود المتدين، فقد صار البقاء حصناً له من الشطح والغرور، وإرتداداً مرة أخرى إلى حظيرة الشريعة عملاً بالتكاليف والفروض وحفاظاً على المنهج المفروض ..

(١) ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم - مطبعة السعادة ١٤٠١هـ - ١٩٨٦م، ص ٥٥٥ -

ولقد كان للغزالي أثره الإيجابي على كثير من الأقطاب بما تركه لهم من منهج معتدل في التصوف السني، نجد على سبيل المثال عبد القادر الجيلاني (٤٧٠ - ٦٥١هـ) يعبر عن الفناء في المقالة السادسة من «كتاب» فتوح الغيب؛ ويكتب تحت موضوع «في الفناء عن الخلق» قائلاً ما مفاده:

«فالفناء والمنى والمبتغى حدٌ ومَرَدٌ ينتهي إليه مسيرة الأولياء، وهو الاستقامة التي طلبها من تقدم من الأولياء والأبدال، أن يفتوا عن إرادتهم، وتبدل بإرادة الحق عز وجل، فيريدون بإرادة الحق أبدأ إلى الونة، فلهذا سموا أبدالاً»^(١) فذنوب هؤلاء السادة أن يشركوا إرادة الحق بإرادتهم على وجه السهو والنسيان، وغلبة الحال والدهشة، فيدركهم الله تعالى برحمته بالتذكرة واليقظة»^(٢).

فالفناء هنا نوع من التسليم المطلق لله.. لا يدع العبد فيه لنفسه حرية للإختيار ولكنه يقدم إرادة الله واختياره على الإرادة البشرية.. فيثق بالأولى ثقة تغنيه عن النظر إلى الثانية.. ولا يعنى ذلك أن العبد في حال الفناء يجب أن يكون هائماً سكراناً غائباً، ينطق بالشطح ويفشى من الأسرار ما ينبغي أن يكتُم، إذ إن الفناء الصحيح عودة مرة أخرى إلى حالة من الوعي والإدراك.. وهذا موضوع «النوع الثاني» الذي يكون العبد فيه مدركاً للأشياء، باقياً على ملكة التصرف والتمييز.

فالفناء فناء صفة النفس، وفناء المنع والإسترواح إلى حال وقع؛ والبقاء بقاء العبد على ذلك، والفناء - أيضاً - فناء رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله.. واضعاً في اعتباره أن الله

(١) أبدال: هم الذين بدلوا إرادتهم بإرادة الله، ويفسر بعض الكتاب البدل عادة بأنه الشخص الذي له القدرة على أن يخلف بعده شخصاً روحانياً عندما يترك مكانه.. أي له القدرة على التحول الروحاني؛ ويرجع تاريخ الأبدال إلى القرن الثالث الهجري وهو أن نظام العالم مكلف بحفظه عدد معين من الأولياء، إذا مات واحد منهم حل محله «بدل» أو بديل، (انظر: نيوكلسون؛ مادة بدل، دائرة المعارف الإسلامية، العدد السابع، المجلد الثالث ص ٤٥٧).

(٢) عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيب - طبعة مكتبة مصطفى الحلبي، ط/ ٢ سنة ١٣٩٢هـ / ١٩٧٣م، ص ١٥،

أعطاه قدرة القيام بعدما أطاع الله في حالتي الفناء والبقاء. على أن تكون رؤيته باقية بقيام الله في قيامه لله بالله»^(١).

ثم تفنى عن النفس الصفة السلبية ليبقى العبد في صفة إيجابية، قابلة للزيادة والإطراد، أو للنمو والنقصان بمقدار الجهد والعمل؛ وبمقدار العزيمة والإصرار؛ توفيقاً موهوباً من عند الله.

٧ - ومن مصطلحاتهم الغيبة والحضور:

الغيبة هي التخلي عن قوة الإدراك والانقياد لسلطان الحال، وغالباً ما تؤدي الغيبة إلى الشطح عندما لا يوزن الكلام بمقياس الاعتدال، وقد يخلو حال العبد في الغيبة من التفرقة بينه وبين الله، فلا يسلم من الجرائر والأخطاء، لأنه يفقد معونة التفرقة والتمييز، والغريب أنه ينقل حاله في الغيبة إلى حاله في الصحو والحضور. فإذا صرح بما رآه في حال الغيبة كان على حالة يغيب فيها عما يجري من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه، ثم يغيب إحساسه بنفسه وبغيره بوارد من تذكر ثواب أو تفكير عقاب»^(٢).

والغيبة - كما ذكرنا - حالة من الذهول يغيب فيها العقل عن تحصيل الإدراك، فلا يعصم الإنسان شيئاً من الذلل والوقوع في أوهام الشطح وصنوف الإدعاءات؛ ولها سلطان أقوى من ملكة التحقيق العقلي، التي تقضى أن لا يفصح الإنسان عن شيء من الأشياء وهو على حالة يكون فيها مذهولاً... ولكن يبدو أن أقواله في حالة غيبته تقع رغم إرادته، فلا عقل له من قول قد يعود عليه بالمغبة والنكران، وقد يصمونه بالزندقة والإلحاد. كما فعل الفقهاء وأئمة الاعتدال في التصوف السني مع أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ) والحلاج (ت ٣٠٩هـ) باختلاف كبير بين الفريقين...!!

رؤى أن ذا النون المصري (ت ٢٤٥هـ) بعث إنساناً من أصحابه إلى أبي يزيد لينقل إليه صفة أبي يزيد البسطامي، فلما جاء الرجل إلى (بلدة) بسطام، سأل عن دار

(١) أبو النصر السراج الطوسي: اللمع ص ٤١٧.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٦٩.

أبى يزيد، ودخل عليه، فقال له أبو يزيد، ماذا تريد؟ قال: أريد أبا يزيد، فقال: من أبو يزيد، وأين أبو يزيد، أنا فى طلب أبى يزيد. فخرج الرجل وقال: هذا مجنون، فرجع إلى ذى النون، فأخبره بما شهد، فبكى ذو النون، وقال: أخى أبو يزيد ذهب مع الذاهبين إلى الله تعالى»^(١).

ذلك ذهاب فى غيبة؛ وغيبة فى ذهاب..!!

وهذه القصة تبين لنا كيف يكون العبد وهو فى حالة الغيبة، ولكنها قصة هينة بسيطة بالقياس إلى الغيبة المؤدية إلى وصمة الكفر والإلحاد. ولقد تعودنا من أبى يزيد ومن أقوال أبى يزيد ضرورياً من الغيبة وألواناً من الشطح والجنوح إلى الدرجة التى غاب فيها غيبة طويلة دائمة، فطبق يردد «أنا الحق» و«أنا الكل» و«الكل أنا» و«أنا العرش» و«أنا الروح» و«أنا القلم» و«أنا منذ الأزل إلى الأبد» إلى آخر الشطحات الخارجة عن القصد والاعتدال.

وزيادة على ذلك «أسرف أبو يزيد عن حال فنائه وإتحاده بمحبوبه، فنطق بشطحات غريبة نحو قوله «إنى أنا الله لا إله إلا أنا فأعبدنى» وقوله «سبحانى ما أعظم شأنى» وقوله «خرجت من بايزيدتى كما تخرج الحية من جلدها، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق واحد، لأن الكل واحد فى عالم التوحيد»^(٢).

يدلنا ذلك على أن أبا يزيد كان من أصحاب الغيبة والسكر فى حال الفناء ولم يكن من أصحاب الرسوخ والتمكين.

ويُفرّق الطوسى بين «الغيبية» و«الغشبية»؛ فالغيبية هى غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره ومشاهدته للحق بلا تغيير ظاهر العبد، وهى تختلف عن «الغشبية».. لأن

(١) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٧٠.

(٢) د. أبو الوفاء التفناراني: مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - سنة

١٩٧٤، ص ١٤٣.

الغشبية هي غيبة القلب بما يرد عليه ويظهر ذلك على ظاهر العبد؛ وفي الغيبة يكون الفناء عن الخلق، أما الحضور فهو حضور القلب لما غاب عن غيابه بصفاء اليقين فهو كالحاضر عنده وإن كان غائباً عنه^(١).

وقد يحمل الحضور على معنى البقاء بعد الفناء، لأن الفناء غيبة تحصل بمشاهدة الحق.. وفيه يكون كمال التوحيد وتماهه، طالما غاب العبد عن مشاهدة المخلوقات بمشاهدة الخالق؛ إذ التوحيد أفراد للمتوحد بغيبة الأعراض والظواهر.

وفي رسالة الجنيد إلى يحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٥٨هـ) بعض المعاني التي تدل على أن الغيبة تحمل معنى الفناء في التوحيد؛ وإثبات الجنيد للحضور على الغيبة لأن صاحب الغيبة لا يسلم في كثير من الأحيان. يقول الجنيد: «لا غبت بك عن شاهدك، ولا غاب شاهدك بك عنك، ولا حُلت بتحويلك عن حالك، ولا حال حالك بتحويله عنك، ولا بنت عن حقيقة أنباءك، ولا بانت أنباؤك بغيبة الأنباء عنك، ولازلت في الأزل شاهد الأزل في أزليتك، ولازال الأزل يكون لك مؤيداً لما زال منك، فكنت بحيث كنت كما لم تكن ثم كنت؛ بفردانيتك متوحداً، وبوحدانيتك مؤيداً، بلا شاهد من الشواهد يشهدك، ولا غبت لدى الغيب من الغيب بغيبتك، فأين مالا أين لأينه، إذ مؤين الأينات مبيد لما أينه. وإذ الإبادة مباداة في تأييد مبيد الإبادات، وإذ الاجتماع فيما تفرق، والتفريق فيما جمع، فرق في جمع جمعه، وإذ الجمع للجمع جمع فيما جمعه»^(٢).

ويعبر هذا النص عن موقف الجنيد من الغيبة، فهو لا يريد لصاحبه يحيى بن معاذ الغيبة عن الشاهد ولا التحول عن الحال، وإنما يريد له النظر بكل الهمة إلى الوجدانية نظراً لايحوله الحال ولا تغيره الغيبة عن الشاهد «فناء هو في التوحيد»... إذ المشاهد للوجدانية مشاهد لها وهو في غيبة عن الشواهد والآثار.

(١) أبو النصر السراج الطوسي: اللمع، ص ٤١٦.

(٢) أبو القاسم الجنيد: رسالة إلى يحيى بن معاذ الرازي ضمن مخطوط رسائل في التوحيد بمعهد المخطوطات العربية رقم ١٣٤ توحيد ٤٧ لوحة ٤٤.

وهنا تكون الغيبة داخل التجربة الصوفية عند الجنيد غيبتين:

غيبية عن الظواهر والمظاهر والآثار وهي الفناء والجمع.

وغيبية عن شاهد التوحيد وهي الصحو والتفرقة بين الجمع والفناء، والحضور الذى يتطلب الرجوع إلى الآثار.

وتُفسر الغيبية أيضاً بمعنى «الذهاب» إلا أن الذهاب أتمُّ من الغيبة والمقصود منه: ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد، ثم يذهب عن ذهابه إلى ما لانهاية له فى ذهابه عن الذهاب. وفى تفسير قول أبى يزيد البسطامى فى كلامه: «ليس بليس»؛ قال الجنيد: «هو ذهاب ذلك كله عنه وذهابه عن ذهابه وهو معنى قوله ليس فى ليس يعنى قد غابت المحاضر وتلفت الأشياء، فليس يوجد شيء ولا يحس، وهو الذى يسميه قوم الفناء، والفناء عن الفناء^(١). أى إرتقاء العبد بفناؤه عن رؤية فناؤه وهو الدرجة الثالثة من الفناء التى أشار إليها القشيري من ذى قبل.

فالغيبية تدل على الفناء بل تدل على تغييب الفناء عن الفناء. والراسخون من أهل التمكين جاوزوا الغيبة بالحضور والصحو، فلم ينطقوا فى حال غيبتهم بما يجعلهم مؤاخذين أو ملومين. وقد كان الجنيد من أهل التمكين والرسوخ ومن ثمَّ فلم تكن غيبته دلالة شطح فى حال الفناء.

ولقد ثارت ثورة الفقهاء على كثير من أقطاب التصوف كان من جرائرها أن يصلب الحلاج ويقتل السهروردي بسيف الشرع.. ولم تكن هذه الثورة إلا بسبب وثبات العاطفة والشعور فى حال الغيبة والفناء، فالعاطفة إن لم تكن محكومة بسياس من الفكر والتريث والإنتزان، فلا تنتظر منها إلا كل هياج وصياح، وصخب وصراخ، وعويل ونواح، وفتور ومجون، وآثار من المرض أو الجنون.. لأن غياب العقل فيها يؤدى إلى غياب المفهوم إن لم يكن غياب المضمون.

(١) أبو نصر الطوسي: اللمع ص ٤٢٤ وقارن ص ٤٦٨.

ولما رأى الفقهاء ذلك منهم: «... أعلنوا أن لهم حالتين مختلفتين: حالة الصحو، وحالة الغيبوبة، فأما الأولى فهم ينطقون فيها بالشرعية، وأما الثانية فهم يعبرون فيها عن الحقيقة، وقد سمى الفقهاء تعبيراتهم في الحالة الأخيرة بالشطحات وغفروها لهم، لأنها تصدر عنهم في حالة الغيبوبة التي تشبه النوم أو السكر المباح، ولكنهم لم يقبلوا هذه التعبيرات منهم في حالة الصحو مطلقاً، بل عدوها جريمة تستوجب القصاص، ولهذا أفتوا بقتل الحلاج، لأنهم أثبتوا عليه أنه نطق بهذه التعبيرات في حالة الصحو..»^(١).

وكان الواجب على هؤلاء الشاطحين أن يعتدلوا فيلتزموا منهاج الاعتدال، ويؤثروا الحضور على الغيبة. ولكن كيف ودرجات الأولياء متفاوتة وليسوا على قدم واحدة من الكمال والنهاية.. وسرى خلال البحث كيف أول الجنيد شطحات البسطامي وحكم عليه حكم الراسخين من العلماء..

٨ - ومن مصطلحاتهم الصحو والسكر:

ومعنى الصحو هو: «رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة»^(٢) والسكر هو غيبة شديدة تتفاوت شدتها بين القوة والضعف، والفرق بين الغيبة والسكر يرجع إلى قوة الوارد، فإن كان الوارد قوياً كانت الغيبة سكرًا، وإن كان الوارد ضعيفًا كانت غيبة فقط «ولربما يكون صاحب الغيبة أتم في الغيبة من صاحب السكر إذا كان متسكراً غير مستوف الوارد أي متظاهراً بالسكر»^(٣).

والوارد - كما عرفه القاشاني - هو كل ما يرد على القلب من المعاني من غير تعمل العبد^(٤)؛ فلا يكون وارداً وفيه من التعامل ما ليس فيه.

وما ينطبق على الغيبة والحضور - من وجهة النظر المعتدلة - ينطبق على الصحو والسكر، فالإعتدال يقضى أن يكون العبد على حالة الصحو ليدرك تكاليف الشريعة،

(١) د. محمد غلاب: التصوف المقارن ص ٢٨.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٧١.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٧٠.

(٤) عبدالرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية ص ٤٧.

فإن غلب صحوه سكره كان معتدلاً ينهج منهج الوسطية والإعتدال، ولا يغالى فى كثير من الأحيان. وإن غلب سكره صحوه كان أقرب إلى الشطح والإهمال منه إلى منهج الإعتدال الذى يدعو إلى الحفاظ على الشريعة، والتمسك بالعلم، والاحتفاظ بالهداية والتصريف.

٩ - ومن مصطلحاتهم التلوين والتمكين؛

والتلوين درجة أصحاب الأحوال، يسير عليها العبد متنقلاً من حال إلى حال كى يترقى فى الطريق، فإذا وصل إلى مستقر ثابت، تمكن من غايته المرادة، فيتصل بالله وترسخ قدمه بعد عناء السفر إليه.

والملاحظ أن التلوين يقتضى التغير والإطراد، ويحتاج - صاحبه - إلى نمو الخصال والأوصاف وهو يوغل فى طريق السلوك الصوفى، وليس معنى التلوين، التفسير من صفات مذمومة إلى صفات حسنة أو بالعكس؛ ولكن معناه تغيير من صفات حسنة إلى صفات أكثر حسناً وفقاً لإستعداد النفوس للزيادة من الأعمال الصالحة.

والتلوين حال المريدين والتلاميذ، ويطلق على الأصاغر الذين لم تقو ملكاتهم بعد على استيعاب الحقيقة، ومن كان على حال التلوين لا يقدر على تحمل التمكين، لأن التمكين قدم راسخة وثبات عظيم، لا يتزعزع - صاحبه - قيد أنملة إذا ما شاهد صنوف الشواهد وانكشفت له ألوان الخوافى والمساتير.

وصاحب التمكين مُمكنٌ فى مقامه مهما فاجأته البوادة، وباغتته الخواطر والهواجم، لأنه محكوم برباط الشرع، ومعزز بقوة الإيمان؛ ممدود العون من الله تعالى فى سره وجهره، وفى خفائه وعلايته، وفى حاله ومقامه، وفى صحوه وحضوره، فلا يعتريه خاطر يفاجأه ثم يقلب حاله قلباً فيذهب مع الداهيين!!

ولا تلمع أمام عينيه بارقة هنا أو طارقة هناك فيمضى وراءها مذهولاً يرتقب

الخلاص منها أو البقاء فيها. فصاحب التمكين لا يهتز لبارقة، ولا يتأثر لطارقة: جبل هو أو أشبه بالجبل قد استقرت نفسه وتسددت خطاه^(١).

يقول القشيري في «الرسالة»: «إن العبد مادام في الترقى فصاحب تلوين يصح في نعتة الزيادة في الأحوال، والنقصان منها، فإذا وصل إلى الحق بإنخاس^(٢) أحكام البشرية مكَّنه الحق - سبحانه - بأن لا يردّه إلى معلولات النفس، فهو في حاله على قدر محله واستحقاقه...»^(٣).

فالقشيري يجعل التلوين من أحوال الناقصين فهو ليس دليل كمال ولكنه دليل نقص. ومعنى التلوين كما عرفه القاشاني: «الاحتجاب عن أحكام حال أو مقام سَنَى بآثار حال أو مقام دَنَى، وعدمه على التعاقب» وآخر التلوين في مقام تجلّى الجمع بالتجليات الأسماوية في حال البقاء بعد الفناء^(٤).

ولا يعتبر القاشاني التلوين من المقامات الناقصة أو من صفات الناقصين كما فعل القشيري؛ ولكنه يعده من أكمل المقامات.

ويورد قول ابن عربي من أن المراد بالتلوين الفرق بعد الجمع، إذا لم تكن كثرة الفرق حاجبة عن وحدة الجمع، وهو مقام أحدية الفرق بعد الجمع، وانكشاف حقيقة معنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(٥).

(١) وللبخيت في ذلك أقوال كثيرة تدل على مقام الرسوخ والتمكين، وكان كثيرًا ما يردد الآية الكريمة: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ (سورة النحل الآية ٨٨) وهو يعبر بها عن التمكين وعدم التواجد أو الحركة أو الإنزعاج، (أنظر الهجویری: كشف المحجوب ص ٥٠١).

(٢) الإنخاس: التأخر والتخلف - أبو بكر عبد القادر الرازي: مختار الصحاح - الطبعة السادسة، المطابع الأميرية بالقاهرة - عني بترتيبه - محمد خاطر بك، وزارة المعارف ١٣٢٢هـ / ١٩٠٤م. مادة خنس: ص ١٩١، والإنخاس: تناخر الأحكام البشرية، وتتقدم السلطة الحقيقية وتتخلف نوازع البشر لتتفوق النفحات الإلهية.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٨٠.

(٤) عبدالرازق القاشاني: اصطلاحات الصوفية ص ١٥٧.

(٥) محيى الدين ابن عربي: اصطلاحات الصوفية، ملحق التعريفات ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

وقد ذكر ابن عربي معنى التلوين فقال: «تَنَقَّلُ العبد في أحواله، وهو عند الأكثرين مقام ناقص، وعندنا هو أكمل المقامات، وحال العبد فيه قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾»^(١) وقال أيضاً: «التمكين عندنا: هو التمكين في التلوين، وقيل حال أهل الوصول».

ونفى الشعراني أن يكون التلوين للناقصين، (فالقائلون) بهذا إنما أخذوا بالتقليد ما وجدوه من كتب فقهاء الصوفية كرسالة القشيري ونحوها.

ويتابع الشعراني معنى التلوين عند محيي الدين ابن عربي والقاشاني ولا يريد أن يأخذ بالمعنى الذي ذكره القشيري من أن التلوين للناقصين.

وعنده أن الكامل من الرجال من يعلم ما يتقلب فيه في كل نفس، ومن لم يقف من نفسه ولا من غيره على اختلاف آثار الحق فيه في كل نفس، فلا معرفة له بالله لأنه جاهل به وبنفسه وبالعالم .. وإنما كان مراد ابن عربي وابن الفارض (ت ٦٣٢ هـ) والقاشاني وغيرهم من التلوين؛ هو التمكين في التلوين. ومن لم يفهم مرادهم هذا قال بتلوين بلا تمكين. والكامل عندهم من تمكن في التلوين ولولا أن المراد هذا، لما كان الله سبحانه وتعالى كل يوم هو في شأن^(٢).

والراجع بعد البحث أن أصحاب التمكين هم أهل الرسوخ في ميادين العرفان، وهم أهل العلم والمعرفة الذين ثبتوا على حال لا تنزعها الواردات ولا تغيرها الطوارئ والحركات .. فلا ينزعجون لوادة ولا يتغيرون لبارقة إنما الحركة والانزعاج باب من أبواب الشطح وهو مما لا يقبله أهل التمكين من الراسخين ولا يقبله كذلك أهل الصحو والحضور.

وصاحب التمكين تشرق عليه وجاهة التشريف بعد أن احتفظ بأوامر التكليف.. تحقق من وعيه وثباته، وصاخ لنداء الشريعة، وتدرج من التشريع إلى التمكين في

(١) الآية: سورة الرحمن: الآية ٢٩.

(٢) الشعراني: الأنوار القدسية - بهامش الطبقات الكبرى - مكتبة محمد علي صبيح، ج ٢ ص ٢٧.

التحقيق.. وقد كان الجنيد رحمه الله - وكان الغزالي أيضاً - من أصحاب التمكين لا التلوين .. لأنهما من أهل الاعتدال فى التصوف السنى والاعتدال صحو وحضور وثبات عظيم.

ويختلف المُمَكِّن عن المصطلم؛ فالإصطلام هو بطلان الخواس والشعور عن المدركات والمكونات بأسرها، ودوام الغيبة والمحو، فلا تمكين - إذن - ولا تلوين، ولا مقام ولا حال، اللهم إلا أن يرد بما يجرى عليه من غير شئ منه، فذلك متصرف فى ظنون الخلق متصرف فى التحقيق^(١). وقال الله تعالى: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظاً هُمْ رُقُودٌ، وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ﴾^(٢).

«والاصطلام هو الوَلَه الغالب على القلب، وهو قريب من الهيمان»^(٣) وفى اللغة: بمعنى الاستئصال. واصطلم القوم: أيّدوا. والاصطلام إذا أيّد قوم من أصلهم قيل اصطلموا^(٤).

والخلاصة، أن التمكين ثبات، والتلوين جهد مبذول لإدراك الثبات.

ومن مصطلحاتهم الشريعة والحقيقة:

- ١٠ -

وفى هذين المصطلحين تكمن التفرقة بين مذاهب التصوف، فما قامت ثورة الفقهاء، وغير الفقهاء^(٥). على المتصوفين إلا لإهمالهم الشريعة واعتمادهم - فقط -

(١) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٨٠.

(٢) الكهف: الآية ١٨.

(٣) القاشاني: اصطلاحات الصوفية ص ٣٠.

(٤) أبو بكر الرازي: مختار الصحاح ص ٣٦٨ وأنظر كذلك د. كمال جعفر: تعليقات على اصطلاحات الصوفية ص ٣٠.

(٥) ليس الفقهاء وحدهم الذين دانوا الصوفية وإنما سبقهم إلى ذلك القدريّة والإمامية، وغيرهم من الغلاة فرمواهم بأنهم لا يقصدون من وراء تنسكهم إلا «الرضى» الذى يُعفيهم من إجلال الأئمة الإثنى عشر. (أنظر د. محمد غلاب: التصوف المقارن ص ٣٢. وقارن د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين - دار العلم للملايين - بيروت - ط الأولى - ج ٢ - ١٩٧٣ م ص ٢٣٤ وما بعدها).

على الحقيقة. مما أتاح الفرصة لقوم من الجهلة؛ التصوف الحق برئ من خرافاتهم؛
يقودون الناس إلى حظيرة الدين، ويزعمون رؤية الله ومكاشفة الغيب، ويضربون عقيدة
التوحيد بأباطيل جوفاء أشبه بأفاعيل السحرة والمشعوذين.

وفي هذين المصطلحين تظهر «ملكة النقد الذاتى» عند رجال التصوف والسنى منه
خاصة، ويجرى الإعتدال والتهج الرشيد مجراه ليشجب كل سلوك أرعن^(١)؛ ويدافع
عن العلم والتفهم والإدكار.

فمن معانى الإعتدال فى التصوف السنى أن يكون الإنسان جامعاً بين الشريعة
والحقيقة فى ثوب من العلم الذى يتطلب معانى الحضور والصحو، والإدراك، والتمييز
والترقية، والتريث والتحقيق، والرسوخ والتمكين، والسكينة المنبعثة من الرضا عن الله؛
فضلاً عن أنه لا يلغى التأمل الباطنى للقرآن الكريم والحديث وللدين الإسلامى جملة
وتفصيلاً. ولقد ذكر الجنيد وأبو سعيد الخراز (ت ٢٧٩هـ) والتستري (ت ٢٨٣هـ) فى
صدد هذا الموضوع بعض الأقوال التى تفيد أن «كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل»^(٢).

فالعامل بالباطن والتمويل على القلب، دون تأدية التكاليف والالتزام بالمسئولية،
والتمسك بظاهر الشرع، والتفقه فيه، إنما هو انحراف عن جادة الطريق «يسيح المحرم
ويهمل الواجب»، ولقد أبرز الغزالى^(٣) ذلك لما قال: «.. من قال إن الحقيقة تخالف
الشريعة والباطن يخالف الظاهر؛ فهو إلى الكفر أقرب»^(٤).

والإمام القشيرى سبق الغزالى فى نقد الصوفية المتمسكين بلباس الفقراء

(١) الرعونة هنا كاصطلاح صوفى؛ معناه الوقوف مع حفظ النفس ومقتضى طابعها.

(أنظر: عبدالرازق القاشانى: اصطلاحات الصوفية ص ١٥٠).

(٢) أنظر أبو عبدالرحمن السلمى: طبقات الصوفية ص ٢٣١.

(٣) ولم يقبل الغزالى المعانى المنحرفة من التصوف الذى يهمل دقائق الأعمال فضلاً عن العلوم، وعند بحث
الغزالى سنرى كيف صبر عن هذه الروح فى كثير من المواضع، فالتصوف عنده يجمع بين الشريعة
والحقيقة. (أنظر: الغزالى، الإحياء ج ٢ ص ٢٥٠).

(٤) د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج ٢ ص ١٣٩.

والمخالفين بفعالهم أهل الصفاء، فعول على أن صحة الباطن مع التمسك بالكتاب والسنة، أهم من ظاهر اللباس. يقول: «يا أخى لا يفرنك ماترى (عند صوفية عصره) من ظاهر الرسم، وموجود الاسم، فعند مطالبة الحقائق يفتضح أهل الرسوم .. وكل تصوف لا يقارنه التنظف والتعفف فهو مجرد مخرقة وتكلف، وكل باطن يخالفه ظاهر، باطل لا باطن ... وكل توحيد لا يصححه الكتاب فهو تلحيد لا توحيد، وكل معرفة لا يقارنه ورع واستقامة فهو مخرقة لا معرفة»^(١).

ومما سبق من كلام القشيري والغزالي، يتضح لنا أن المؤمن لا يرضى لنفسه أن يكون جاهلاً وهو في طريقه إلى أرقى المراتب، وأرفع الدرجات، فلئن سلم من الجهل فلا أقل من أن يُحىي العلم بالفهم، والتعقل، والإدكار.

والمؤمن كيس فطن بصير «والكيس كما قيل من كان يحكم وقته»^(٢). ولاتنظرن أن درجة البصيرة ترضى أن تقبل جاهلاً مقلداً ولو كان من العاملين الأنقياء الورعين! فالذين يدعون أنهم يستطيعون بدون المرور على الشريعة، أن يصلوا إلى طريق الحقيقة هم - في الحقيقة - خاطئون. فلئنا لو سلمنا - فرضاً - وصول المرء إليها دون المرور على الشرع، والإعتداد بالعلم، والتسلح بالحجة القوية والبرهان الصادق، فذلك جهل يقل معه شرف المعرفة؛ وتتساقط دونه المزايا لتحل العيوب والرزايا.

ولا معنى عندنا لشرف للإنسان يصل به إلى أعلى عليين وهو جاهل بأصول الشرع، معطل لأسباب التفهم والتمييز.

- ١١ -

وللصوفية المعتدلين أقوال تفوق الحصر في سياق الجمع بين الشريعة والحقيقة، فالتصوف الحق لا يقبل إلا الحفاظ على الكتاب الكريم والسنة الشريفة، فهو لا يهمل الشريعة تحجباً بالباطن والخفاء .. ولقد كان الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) يقول:

(١) د. التفازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٧٦.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٥٦.

«وكل أمر لاح لك ضوءه بمنهاج الحق، فأعرضه على الكتاب والسنة والآداب الصالحة، فإن خفى عليك أمر فخذ فيه رأى من ترضى دينه وعقله»^(١).

ولتلميذه أبو القاسم الجنيد رحمه الله أقوال كثيرة تدلل على مسيرة الاعتدال في التصوف السني يحفظ بها الشريعة والحقيقة.

قال: «من لم يسمع الحديث، ويجالس الفقهاء، ويأخذ أدبه من المتأدبين: أفسد من أتبعه»^(٢). وقال أيضاً: «من عمل بعلم الرواية، ورثه الله علم الدراية»^(٣).

وأثر عنه أنه قال: «الطرق كلها مسندودة على الخلق، إلا من أتتني أثر الرسول ﷺ وأتبع سنته، ولزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه»^(٤).

ولكى نعلم مسيرة التصوف المعتدل، نذكر كيف ينتقل المنهج متوارداً من شيخ إلى آخر. ففي معنى الحفاظ على الشريعة قال الغزالي: «ومن أراد أن يقف على أسرار الدين بالكاشفة كان كمن يريد أن يقف على أسرار القرآن وتفسيره وهو بعد لم يتعلم لغة العرب، فإن ترجمة عربية للقرآن لا بد من تقديمها أولاً، ثم الترقى منها إلى أسرار معانيه. فكذلك لا بد من تصحيح الشريعة أولاً وآخرأ ثم الترقى إلى أغوارها وأسرارها»^(٥).

وللإمام الغزالي أحاديث طويلة في الجمع بين الشريعة والحقيقة، وبين العلم والعمل. بل أن الأصل العلمي عنده متقدم على الأصل العملي^(٦).

(١) الحارث المحاسبي: رسالة المسترشدين - حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه عبدالفتاح أبو غدة - مكتبة

المطبوعات الإسلامية بحلب - الطبعة الخامسة القاهرة ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م ص ٨٤.

(٢) أبو العباس أحمد بن محمد زروق: قواعد التصوف - صححه ونقحه وعلق عليه محمد زهرى النجار -

مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثالثة ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م، ص ٢٦.

(٣) أبو طالب المكي: علم القلوب - حققه وعلق على حواشيه وقدم له عبدالقادر أحمد عطا، مكتبة القاهرة، ص ٢٤٥.

(٤) أبو عبدالرحمن السلمى: طبقات الصوفية ص ١٥٩.

(٥) الغزالي: الإحياء ج ٣ ص ٧٥.

(٦) انظر: مصادر التصوف السني عند الغزالي من كتابنا هذا.

فهو يعرف الفقه ويفهم مقاصد الفقهاء .. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى لا يقف عند حدود الفقه ولا ينتهى إلى مقاصد الفقهاء، لأنه يرى الفقه طريقاً ظاهرياً تتحسن به معاملة الدين. أو بالأحرى تظهر به علوم المعاملة على أكمل وجه ممكن حين يكون الظهور مقصداً من مقاصد الشريعة.. فلا بد منه إذن حيث لا غنى لنا عما لنا منه بُد من الوجهة المعقولة والمقبولة.

والإنسان المؤمن المتصوف العارف الذى يتجده بقلبه وطواياه إلى الله تعالى لا يجعل من غايته ظواهر الدين فقط، ولا يقف فى مقاصده على علوم المعاملة وإنما تحصل حاجته باجتماع علوم المعاملة بعلوم الباطن وأسرار القلوب.. وهذا ما أطلق عليه الغزالى بعلوم المكاشفة؛ لأن معرفة الله تعالى لا تتم لعبد اتخذ من لجة الفقهاء واختلاف الآراء طريقاً موصلاً للحق، وإنما الطريق الموصل للحق قصد العابد العامل الخادم الذى يفهم الدين ويعمل بدأب على تحصيل الفهم وتطبيق التحصيل^(١).

هذه النصوص السابقة ترشد إلى أن الجمع بين الشريعة والحقيقة هو عنوان دال على التصوف الرشيد المتزن، وطريق يمضى بالسالك إلى أفاق العلم والحكمة وصنوف المكاشفات.

ولا يجوز اعتبار الإنسان مؤمناً سالكاً حق الإيمان والسلوك إلا إذا كان صادقاً فى إيمانه مطلقاً على الخصائص التى تميزه عن غيره من رواد السلوك وتابعى الطريق، فقد يختلف عنهم فى أمور، وقد يتفق معهم فى كثير من أمور البحث وقواعد الطريق، أو فى صدق التنزيه المطلق من عوالم الرغبات.

والمعنى فى ذلك كله هو دوام الرقابة «الجوانية» فى صدق التعرف على المخبوء فى بواطن الوجدان؛ وفيما يكون فيه من تعرف على الله تعالى، ثم الحفاظ على جلال السنة، علماً، وعملاً، وتمسكاً بها حتى يتم للعبد المعرفة الحقيقية بالله... ربما كان هذا ما عناه النفرى فى «المواقف والمخاطبات» حاكياً على لسان الله : «وقال لى: سلنى وقُلْ يارب؛

(١) الغزالى: الإحياء ج١ ص ٢٤، ٢٥.

كيف أتمسك بك حتى إذا جاء يومى لم تعذبنى بعذابك، ولم تصرف عني إقبالك بوجهك، فأقول لك: تمسك بالسنة فى علمك وعملك، وتمسك بتعرفى إليك فى وجد قلبك.

وأعلم أنما إذا تعرفت إليك لم أقبل منك من السنة إلا ما جاء به تعرفى؛ لأنك من أهل مخاطبتى تسمع منى وتعلم أنك تسمع منى وترى الأشياء كلها منى^(١). وهكذا يكون التعرف مرده إلى فقه المضمون.

* * * *

وللصوفية المعتدلين - أيضاً - أقوال فى الهجوم على من يأخذون بالباطن بلا سند من ظاهر الشرع؛ يدل على علمهم بالكتاب والسنة، وبقائهم على عقيدة التوحيد؛ نقية من ضلالة الأفكار، وتشويش العقول والأذهان.

يصف القشيري انحراف المتصوفين عن العقيدة الصحيحة وصفاً يكشف لنا عن ظهور ملكة النقد الذاتى ضد التصوف الفاسد الذى أصابه العطب والتخلف والانحطاط. يقول القشيري فى مطلع الرسالة مانصه: «مضى الشيوخ الذين كانوا بهم اعتداء، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرهم وستهم إقتداء، وزال الورع وطوى بساطه وأشدت الطمع وقوى رباطه، وارتمل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام، وطرح الاجتهاد، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا فى ميدان الغفلات، وركنوا إلى إتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطى المحظورات، والارتفاق بما يأخذونه من السوق والنسوان وأصحاب السلطان، ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وأدعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه وهم مخو، وليس

(١) محمد بن عبد الجبار بن الحسين النفرى: المواقف والمخاطبات - طبع وتصحيح وإهتمام آرثر يوحنا أربري، مكتبة الكليات الأزهرية، ص ٢٢، ٢٣.

لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية؛ وزالت عنهم أحكام البشرية، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا بل صرفوا...»^(١).

من الواضح في هذا النص أن القشيري أبان آفات هذا النوع من التصوف بمنهج معتدل جامع بين الشريعة والحقيقة، وليست رسالته في التصوف إلا صدى لهذا المنهج المعتدل الذي يفرق تفرقة حاسمة بين أهل البدع والأهواء وأهل الصفوة الأولياء.

ونستدرك فنقول؛ إن الهجوم الذي كاله القشيري لا يعد هجوماً على التصوف بل يعد هجوماً على أدعياء الصوفية المترسمين بالأشكال والمظاهر فليس التصوف من نم إلا جوهرأ نقياً صالحاً لاستقبال الشريعة والحقيقة معاً.

وفي القرن الخامس الهجري كتب أحد الصوفيين الفرس ينمى على معاصريه تسميتهم شهواتهم «شرعاً». وأوهمهم الكاذبة «علماء إلهياً»، ونزوات قلوبهم ورغبات نفوسهم «حباً إلهياً». وتسميتهم الزندقة «فقراً» والشك «صفاء» وانكار الدين «فناء» للنفس «إهمال شرع النبي «طريقاً في التصوف»^(٢).

- ١٢ -

وما دمنا في صدد الحديث عن مصطلحي الشريعة والحقيقة، فينبغي أن نعيد هنا ما جاء في «عوارف المعارف» للسهروردي (ت ٦٣٢هـ) وهو ينتقد الملامية ويبين تهاافتهم وخروجهم عن الحق والإعتدال، ويوضح حقيقة الطريق الصوفي. وذلك في الباب التاسع في «ذكر من أُنتمى إلى الصوفية وليس منهم». حيث قال: «والصوفي يضع الأشياء مواضعها، ويدبر الأوقات والأحوال كلها بالعلم، يقيم الخلق مقامهم، ويقيم أمر

(١) القشيري: الرسالة القشيرية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م. بدون تحقيق، ص ٣ وأيضاً: شرح الشيخ أبو يحيى زكريا الأنصاري بالهامش ص ٣، ٤.

(٢) رينولد نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة وتعليق د. أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م ص ٨٣.

الحق مقامه، ويستر ما ينبغي أن يستر، ويظهر ما ينبغي أن يظهر، ويأتى بالأمور فى مواضعها بحضور عقل، وصحة توحيد، وكمال معرفة؛ ورعاية صدق وإخلاص^(١).

ذلك هو الطريق ..!! وذلك هو لباب التصوف!!
اعتدال، وحضور، وصحو، ورعاية للمناهج والتكاليف.
وعلم، ومعرفة، وصحة توحيد.

ثم يشتد نقد السهروردى كلما رأى خروجاً عن مضمون الشريعة فيسرى،
الصوفية الحقيقيين من أفعال من لم يتنسب إليهم^(٢). يقول عن الملامية أنهم «فى غرور
وغلط، يستترون بلبسة الصوفية توكياً تارة، ودعوى أخرى، ويستتهجون مناهج أهل

(١) السهروردى: حوارف المعارف، مكتبة القاهرة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص ٧٦.

(٢) رد الدكتور أبو الملا عفيفى هجوم السهروردى على الملامية إلى حال الفناء الصوفى؛ لذلك فقد صار تفضيل السهروردى للصوفية على الملامية ووضعهم فى منزلة من الحياة الروحية فوقعهم وقال: «لأن حال الفناء الصوفى عن كل ما سوى الله - بما فى ذلك نفسه - أفضل فى نظر السهروردى من حال الملامية الذى لاتزال تربطه بالخلق وبنفسه رابطة وهى شعوره بنفسه وبالخلق».

ولما كان الملامية يكرهون الدعاوى وينكرون أحوال الجذب والسكر ونحوهما، فمن الطبيعى ألا يتكلموا عن «الفناء» وهو أقصى حالات الجذب، ولا أن تبدو منهم الدعاوى التى تبدو من زملائهم الصوفية فى مثل هذه الحالات.

وإذا ادعى الصوفى الفناء عن الخلق أو عن نفسه وأعمالها، فإنه شاعر أبداً بالخلق وبنفسه قوى الملاحظة لهما، لا يغفل عن نفسه وتأنيبها وإتهامها، لأنه - كما يقول السهروردى: «عظم وقع الإخلاص وموضعه وتمسك به، والصوفى غاب فى إخلاصه، فالإخلاص حال الملامية ومخالصة الإخلاص حال الصوفى، وثمرة مخالصة الإخلاص فناء العبد عن رسومه برؤية قيامه بقيومه، بل غيبته عن رؤية قيامه، وهو الاستغراق فى العين عن الآثار».

(أنظر: د. أبو الملا عفيفى: الملامية والصوفية وأهل الفتوة - دار احياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابى الحلبي، القاهرة - ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م ص ٢١، ٢٢).

الإباحة، ويزعمون أن ضمايرهم خلصت إلى الله تعالى، ويقولون: هذا هو الظفر بالمراد؛ والارتسام بمراسم الشريعة رتبة العوام والقاصرين الأفهام المنحصرين في مضيق الاقتداء تقليداً ثم يصف السهروردي ذلك بأنه عين الإلحاد والزندقة والإبتعاد عن الحق والصواب.

فكل حقيقة ردتها الشريعة فهي زندقة، أما الجهال والمغرورون فلا يفهمون أن الشريعة حق العبودية، وحقيقة العبودية، ومن صار من أهل الحقيقة تقيد بحقوق العبودية، وحقيقة العبودية، وصار مطالباً بأمور وزيادات لا يطالب بها من لم يصل إلى ذلك، لا أنه يخلع عن عنقه ربة التكليف، ويخامر باطنه الزيغ والتحريف^(١).

وبهذا الجحد السهروردي يدافع عن التصوف السنن ويرقرنه بالشريعة، وينقي عنه ما يراه غير صالح للإنتماء إليه من الفرق والمذاهب الأخرى.

وفي العصور المتأخرة لا تخلو هذه الروح من مواجهة أنواع التصوف المنحرف عن الجادة والاستقامة. ومما قيده الشعراني في طبقاته قوله وهو ينتقد التصوف الخارج عن الشريعة والحدود الصحيحة: «كان التصوف حالاً فصار كاراً، وكان احتساباً فصار اكتساباً، وكان استتاراً فصار اشتهاً، وكان اتباعاً للسلف فصار اتباعاً للعلف، وكان عمارة للصدور، فصار عمارة للغرور، وكان تعففاً فصار تملفاً، وكان تجريداً فصار ثريداً»^(٢).

- ١٣ -

والجمع بين الشريعة والحقيقة عنوان التصوف الصحيح بغير لغط طويل؛ لأنه عنوان على الهداية والتكليف؛ والقيادة إلى الإستقامة والصلاح، ولا يعقل أن تستقيم

(١) السهروردي: حوارف المعارف ص ٧٧. وانظر أيضاً: طبعة أخرى لمعارف المعارف ص ٦٧، ٦٩ ملحق الإحياء ص ٤٢.

(٢) د. يحيى هويدى: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية، الجزء الثاني، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٦٥، ص ٣٤٦.

النفوس وتنصلح الضمائر والقلوب وهى بعيدة عن رشد النظر؛ والتمييز بين الهداية والضلال.

وليس من الشريعة فى شىء أن يهمل العبد التكليف، وليس من الحقيقة ولا من التصوف السننى المعتدل فى شىء أيضاً أن يهمل العبد الشريعة.

فالشريعة ما ورد به التكليف، والحقيقة ما حصل به التعريف، فالشريعة مؤيدة بالحقيقة، والحقيقة مقيدة بالشريعة، والشريعة وجود الأفعال لله، والقيام بشروط العلم بواسطة الرسل، والحقيقة شهود الأفعال لله تعالى والاستسلام لغلبات الحكم بتقدير لا بواسطة^(١).

- ١٤ -

وكتب التصوف السننى خاصةً بالأقوال الجامعة بين الشريعة والحقيقة إلى الدرجة التى لا يمكن حصرها بالتفصيل، ويهدفون من وراء ذلك إلى ترخيص التصوف بالرخصة الشرعية وحدهً بحدّها حتى لا يقعوا فى مذمة الإنكار والتعطيل^(٢). «فالحقيقة بلا شريعة باطلة، والشريعة بلا حقيقة عاطلة»^(٣).

«والشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية (أى رؤيتها بالقلب ..

(١) السيد بكري المكي الديماطى: كفاية الاتقياء ومنهاج الاصفياء ص ١٠.

(٢) إن أردنا مثلاً لذلك .. فقد كان الشعرانى يعرض كتبه على الفقهاء لتحوز إعجابهم، ويأخذ تقريراً مكتوباً ليصبح له القول بأن كتبه ليس فيها ما يخالف الشرع، وكان الناس يعرفون عنه ذلك فيعمدون إلى كتبه فيضيفون إليها زيادات تدخله فى الحظيرة الخطرة: حظيرة الصوفية المتفلسفين الذين يتطلعون إلى الخروج على المألوف من مقبول الآراء. يدلنا ذلك على أن الشعرانى كان شديد الحرص على حسن السمعة بين رجال الشريعة لتصبح له السيادة الروحية والدينية. (انظر عبدالوهاب الشعرانى: كشف الغمة عن جميع الأمة - مكتبة مصطفى البابى الحلبي - الطبعة الأخيرة ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م ج ١ ص ٨، ٩، ١٠، وانظر كذلك: الدكتور زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق ج ٢ ص ٢٠٨).

(٣) السيد بكري المكي الديماطى: كفاية الاتقياء ص ٨٢.

لأن الشريعة معرفة السلوك إلى الله تعالى، والحقيقة دوام النظر إليه، والطريقة سلوك طريق الشريعة والعمل بمقتضاها^(١). وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فأمرها غير محصول، والشريعة جاءت بتكليف من الخالق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق، فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر.. والشريعة حقيقة من حيث أنها وجبت بأمره، والحقيقة - أيضاً - شريعة من حيث أن المعارف به سبحانه وجبت بأمره^(٢).

وعلى العبد بذل المجهود في أداء ما كُلف به وإتيان ما ندب إليه بعد التكليف، وبعد إتيانها وإبقاء ما عليه تكون المشاهدات^(٣). وفي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(٤) وقوله أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٥) يكون الجهاد هنا هو التمسك بالشريعة، فجميع ما فرض الله تعالى على العباد في كتابه، وأوجبه رسوله الكريم: فرض واجب وحكم لازم على العقلاء البالغين، لا يجوز التخلف عنه، ولا يسع التفریط فيه بوجه من الوجوه لأحد من الناس؛ أياً كان مبلغه من العلم.. وأنه لا مقام لعبد تسقط معه آداب الشريعة: من إباحة ما حظر الله، أو تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما أحل الله، أو سقوط فرض من غير عذر ولا علة. والعذر والعلة: ما أجمع عليه المسلمون، وجاءت به أحكام الشريعة.. ومن كان أخفى سراً، وأعلى رتبة، وأشرف مقاماً، فإنه أشد اجتهاداً، وأخلص عملاً، وأكثر توقياً^(٦).

(١) الشيخ محمد نووي: سلاسل الفضلاء ص ٨٢ على هامش كفاية الاتقياء.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٨٢ - ٨٣، وانظر كذلك: ايقاظ الهمم شرح ابن عجيبة ص ١١.

(٣) الكلاباذي: التعرف للمذهب أهل التصوف ص ٧٨.

(٤) العنكبوت: الآية ٦٩.

(٥) المائدة: الآية ٣٥.

(٦) الكلاباذي: التعرف للمذهب أهل التصوف ص ٧٨، ٧٦.

إنما استطردها كثيرا فيما يتصل بمصطلحي الشريعة والحقيقة وذلك لسببين:
(١) بيان أهمية الحفاظ على الشريعة .. كهداية للحقيقة. فالذين هاجموا التصوف هاجموا من إهمال بعض الصوفية للشريعة. وفي الواقع لم يهملها إلا الأدياء الذين لم يفقهوا قواعد الطريق. «لأن الشريعة والحقيقة - أصلا لا ينفصلان يبنى عليهما العلم عند الصوفية، لا يقوم أحدهما مقام الآخر، وهما وجهان لعملة واحدة إذا مسح وجه منها فسدت العملة، وصارت زائفة غير مقبولة، فجمال طريق الصوفية بموافقة الشرع»^(١).

(٢) وهنا نقطة نود أن نوضحها؛ وهي علاقة هذين المصطلحين بالفناء.

فالصوفي - في حال فنائه عن نفسه وعن الخلق - لا ينظر إلى التكليف الشرعية. وهو لا يهتم بالشريعة إلا إذا كان على حال الصحو والبقاء بعد السكر والفناء. وفي الحالة الأولى يفقد الصوفي احترامه للشريعة - على حد تعبير نيوكلسون.

وفي الحالة الثانية - حالة العودة إلى الشعور والإحساس أو حالة البقاء والصحو - يرجع الصوفي إلى الخلق فيظهر الحق له، ويقوم في الوقت نفسه بما يقتضيه واجب الشرع. فمن هنا يظهر الاعتدال في الجمع بين الشريعة والحقيقة في حال الفناء .. أي الرجوع إلى البقاء بعد الفناء .. يحافظ به الصوفي على التكليف والفروض والأوامر والنواهي وسائر لوازم الشرع؛ يقول نيوكلسون: «أما من وجهة نظر التصوف البحتة، فليس وراء محو الذات شيء: حيث يفنى ما لا وجود له على الحقيقة، وحيث تذهب تقاليد الشرع معه، ولكن منطلق هؤلاء الصوفية الذين لم يكونوا مسلمين بالاسم فقط؛ حملهم على أن يضعوا «البقاء بالله» في مقابلة «فناء النفس» بل فوّه؛ وأن يجدوا أعلى درجات الشعور الصوفي في حالة صحو ثانية تعقب حالة السكر»^(٢).

(١) د. سعيد مراد: التصوف الإسلامي: رياضة روحية خالصة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٩م، ص ٩٦، ص ٩١.

(٢) رنولد نيوكلسون: التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفي ص ٨٢.

ومعنى ذلك أن الصوفى يوفق توفيقاً معتدلاً بين الشريعة والحقيقة، لأنه لا يرى بينهما تناقضاً وإن كان «نيوكلسون» قد سمى هذا التوفيق تناقضاً.

يقول: «ولكن هذه الطريقة فى التوفيق بين الشريعة والحقيقة لم تنجح فى إيجاد التوازن التام بينهما .. وإذا كانت الحقيقة فوق الشريعة .. وإن كانت لاتناقضها كان للصوفية وجه فى إدعائهم أنهم إذا وصلوا إلى الحقيقة تقدست جميع أعمالهم وأقوالهم وكانت متفقة تماماً مع روح الشريعة مهما ناقضتها فى الظاهر. ولذلك كان من الضروري الوصول إلى موقف وسط بين الإثنين مهما كلف هذا الموقف أصحابه من التسليم بأمور متناقضة عنهما»^(١).

وليس فيما ذكره «نيوكلسون» يبدو لنا من جنس التناقض .. ولكنه يعد عندنا من جنس الاعتدال؛ الذى يعطى للتصوف شرعية القبول.

والباحث فى تصوف «الجنيد» وتصوف «الغزالي» .. يرى الاعتدال ومنهج الوسطية نموذجاً صالحاً للرعاية الروحية .. وتحقيقاً للدعائم الكبرى التى يبنى عليها التصوف. فليس هناك تناقض بين الشريعة والحقيقة بل فيهما كل التوازن والاعتدال؛ ومنذ متى كان التكامل بين مراحل الطريق وجهاً من وجوه التناقض المفروض!!؟

وفى خلال الصفحات المقبلة سنجد للجنيد وللغزالي أيضاً نصوصاً كثيرة تفيد عدم التناقض بين الشريعة والحقيقة، وأنهما فى حال الفناء لم يكن التعبير لديهما يخرج عن حدود الاعتدال. ولم يكن جارحاً للشريعة بل كان الستر والكتمان أهم ما يميزهما بخلاف ماسنجدده أيضاً عند أبى يزيد البسطامى والحلاج من شطح فى حال الفناء. فقد كان مذهب كل من البسطامى والحلاج مذهب سكر وغيبة ومحو وفقد يستلزم عنه التناقض إذا نحن افترضناه.

بعكس الجنيد والغزالي، فمذهبهما مذهب صحو وحضور، ويقظة، ووجد، ونضيف و«اعتدال». وخلال البحث - أيضاً - سنرى أن الصوفية المسلمين الذين أشار إليهم نيوكلسون؛ والذين لم يكونوا مسلمين بالاسم فقط؛ والذين جعلوا البقاء والصحو بعد السكر والمحو .. هم عينهم الذين وفقوا توفيقاً معتدلاً بين الشريعة والحقيقة.

(١) المرجع السابق ص ٨٣.

ونستطيع أن نذكر في مقدمتهم الجنيد ومن بعده الغزالي أقطاب التصوف السني بغير منازع.

- ١٥ -

وبعد، فإن الشريعة هي النبراس الذي يضيء للمسالكين سدف الظلام، ويضمن لهم سلامة الوصول، وهي الضرورة التي يتقيد بها العوام والخواص على حد سواء. لأنها الضرورة التي تحتتم سلامة العقيدة وتقتضى نقاء الوجدان؛ ومن ثم ترمى التكليف الذي أنزله الله على المخلوقين..

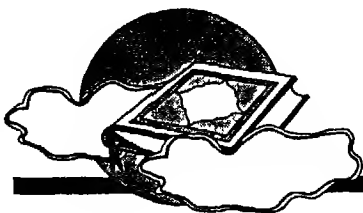
- ١٦ -

تعليق:

نحن في هذا الفصل لم نحصر كل المصطلحات الصوفية، ولم نجمعها، فما كان هذا منهجنا وإنما تخيرنا منها بعضاً من الألفاظ والمصطلحات بما وجدنا فيه ما يفيدنا من حيث علاقته بالفناء. ولاشك أن المصطلحات التي ذكرناها خلال هذا الفصل فيها وطيد العلاقة بالفناء.. والدليل أننا سنستخدم هذه الألفاظ والمصطلحات كثيراً خلال بحثنا عن حال الفناء فهي كلها تدور في دائرته وتسبح في فلكه ظهوراً وأفقاً بقدر المستطاع.

وقد قمنا بشرح بعضاً من المصطلحات والألفاظ، ورأينا موقف التصوف السني المعتدل منها، هذا النوع المعتدل من التصوف الذي يرمى فضيلة التوفيق بين العلم والعمل، بل أنه يتخذ من العلم سياجاً للعمل، ومن الظاهر دراية للباطن، وينطلق في إصلاح النفوس، وتهذيب الحواشي والطباع كيما يدرك الإنسان أنه مخلوق للعلم والعبادة لا للجهل والبلادة.

وأذكرنا - من خلال المصطلحات والألفاظ - أن التصوف الإسلامي - والسني منه خاصة - مزية عظمى من مزايا هذا الدين بل هو أرقى مزاياه على الإطلاق، إذا فهمنا أنه يدفع الإنسان إلى الترقى في عالم الرفعة والكمال، والتدرج في المراتب الروحية والأخلاقية على قدر طاقاته البشرية وليست طاقات الإنسان بالهينة القليلة، فقد وهبه الله نفخة إلهية تجعله قادراً على الإرتقاء في سلالم الفضيلة ومعارج الروح والأخلاق.



الفصل الثاني

الأحوال والمقامات

الفصل الثانى الأحوال والمقامات

تمهيد:

نتناول فى هذا الفصل تحليل المقامات والأحوال فـ منهج البحث يقتضى أن نهتم بشرح هذه المقامات والأحوال.. حيث نصل إلى حال الفناء الذى هو موضوع البحث كيما نتعرف كيف يترقى المريد من مقام إلى مقام، ومن حال إلى حال، صادقاً فى السعى والاجتهاد بغية الوصول إلى حال «الفناء».

وعندما تناولنا الفصل الأول من هذا البحث قلنا «إننا اخترنا بعض الألفاظ بمصطلحات حيث لا مبرر لحصرها جميعاً، فلم نجد هناك ما يلزمنا - ولا طاقة لنا فى هذا المقام - بتتبع كل ما جاء فى مصطلحات الصوفية..» ولكن يغنيننا التمثيل عن الإحصاء والتفصيل وبخاصة إذا كنا نشرح المصطلح الصوفى بحيث يخدم حال الفناء.

وعرفنا خلال البحث فى المصطلحات والألفاظ أن التصوف السنى يقوم على ميزان الاعتدال فتعقبنا ذلك ورأينا أن هذا «الميزان المعتدل» يتطلب الحضور والصحو، ولا يستلزم الغيبة والمحو، وأنه يدفع إلى الرسوخ والتمكين، ولا يؤدي إلى الشطح والتلوين، وأنه يفرق بين صحة التحقيق وخبث التخليط، ويرد على المترسمين^(١) بالتصوف الآفات والأغلاط بما وقر فيه من ملكة المناهضة واستقباح الأثام.

وأنه لا يسوغ الألفاظ النابية ولا يستحسن الدعاوى الرعناء، ولا يقع حكمه إلا وسطاً بين الإفراط والتفريط، ثم أنه أوجب الجمع المحكم المتين بين الشريعة المفروضة الظاهرة والحقيقة المستورة الباطنة.. فمن مقضيات الاعتدال أن تطاع أوامر الشريعة

(١) وردت هذه الكلمة فى «اللمع» تحت فصل فى ذكر من غلط من المترسمين بالتصوف ومن أين يقع الغلط وكيفية وجوه ذلك أنظر: الطوسى: اللمع ص ٥١٦.

وتعزز بالعمل والمثابرة. فيصل الواصلون إلى الحقيقة، أو يقف الواقفون عند تأدية التكاليف وكفى؛ كل حسب إمكاناته وملكاته.

كان ذلك من أسباب تناولنا لشرح «المصطلحات والألفاظ» فماذا عن المقامات والأحوال ماذا تفيد في هذا البحث؟

يلزمنا منهج البحث أن نعمل إلى دراسة الأحوال والمقامات، فليس من المفروض المطلوب، أن نتناول حال الفناء مجرداً عن علاقته بالمقامات والأحوال السابقة له.

فإذا فعلنا، نعجز عن تعرف الروح التي تربط حلقات السلوك الصوفي، وتغيب عنا ضوابط القواعد والأصول، لا شيء إلا لأنه لا يجوز - وفقاً لهذه القواعد والأصول - للمرء أن يدفع إلى حال الفناء دفعة واحدة بلا مقدمات دون أن يترقى في مقامات عدة وأحوال مختلفة، لكي يصل إلى الدرجة العليا وهي «الفناء».

ألم يذكر القشيري وغيره من علماء التصوف أن شرطاً ضرورياً على العبد ينبغي مراعاته، وهو ألا ينتقل من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام؟^(١)

إن صح ذلك في الناحية العملية والسلوكية، فحرى أن يصح كذلك في الناحية العلمية والنظرية. ومما حكى عن الجنيد رحمه الله أنه قال: «لا يبلغ العبد إلى حقيقة المعرفة وصفاء التوحيد حتى يعبر الأحوال والمقامات»^(٢).

ولا يصح - في عرف أهل الطريق - الانتقال إلى مقام حتى يحقق العبد المقام الذي قبله، فمن أشرقت بدايته أشرقت نهايته، فلا ينتقل إلى عمل الطريقة حتى يتحقق عمل الشريعة، وترتاض جوارحه معها بأن يحقق التوبة بشروطها، ويحقق التقوى بأركانها، ويحقق الاستقامة بأقسامها وهي متابعة الرسول ﷺ في أقواله وأفعاله وأحواله، فإذا تزكى الظاهر وتنور بالشريعة انتقل من عمل الشريعة الظاهرة إلى عمل الطريقة الباطنة^(٣).

(١) الطوسي: اللمع ص ٤٣٦.

(٢) ابن عجيبة الحسني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم ص ١٢.

يدلنا ذلك على أهمية البحث في الأحوال والمقامات.. لأنها سبيل الوصول والكمال وهدف الطريق الأوحده.. وهو الفناء، لذلك أردنا أن نشرح المقامات والأحوال وفقاً لهذا المنهج المذكور، وطمعاً في أن نجد خلالها منهج الاعتدال والوسطية دليل التصوف السني.

المقامات والأحوال:

لا ريب أن المقامات والأحوال فضائل السلوك الصوفي، وخير ثمرة يجنيها السالك فضلاً عن أنها أسمى مصطلحات الصوفية وأقربها إلى فرائض الدين، وأكثرها جمعاً بين الشريعة والحقيقة، ومحافظة على التصوف المعتدل الذي ينبذ الشطح وينكر الدعاوى ويهاجم مخاريق العادات.

والأحوال والمقامات عبارة عن معارج ومنازل روحية يفهم منها مسيرة السلوك ومدارج السائرين إذ لكل سالك إلى الله تعالى حياته الفردية الخاصة، وعالمه الروحي الذي يعيش فيه وحده. وهذه الطريقة هي المعراج الروحي، وهي ما أطلقوا عليها السلوك والمعراج، وقسموها إلى مراحل أو منازل سموها بالمقامات، كما سموا الأحداث النفسية والمغامرات الروحية التي تعرض لهم باسم الأحوال^(١).

وقد عد الغزالي الصوفية أرباب أحوال لا أصحاب أقوال^(٢) فالأحوال هي أهم ما يختص به السالك في الطريق.. لأنها من الواردات التي تحصل للسالكين بعد طول مجاهدة ومكابدة وحمل النفس على المشاق البدنية وقهر السلوك على الالتزام.

والحال "Mood" State أقرب إلى الدلالة السيكلوجية فالأحوال مواهب تأتي من عين الجود والمقامات مكاسب تحصل ببذل المجهود^(٣).

(١) د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، الطبعة الخامسة سنة ١٩٨٣، ص ٢٤، ٢٥، وأنظر كذلك د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٤٠.

(٢) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال - تحقيق د. عبدالحليم محمود ص ١٢٧.

(٣) أنظر: المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم نذكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، ص ٦٦.

نستنتج من ذلك أن المقامات تسبق الأحوال وأنه لا يمكن لصاحب الحال أن يصل إليه إلا إذا قطع شوطاً في المقامات، فالمقامات تسلم العبد إلى الأحوال.

وللصوفية أعداء ومهاجمون.. هم كبار المتشددین من السلفية والسنية يشهدون لهم بمعق السلوك الشرعى فى مصطلحى «المقام والحال» لأنهما من أصول الدين.

قال ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) عن المقامات الأحوال: «أعمال القلوب التى تسمى المقامات الأحوال، هى من أصول الدين وقواعد الإيمان، مثل محبة الله ورسوله، والتوكل على الله، وإخلاص الدين له، والشكر له، والصبر على حكمه، والخوف منه، والرجاء له، وما يتبع ذلك - كل ذلك واجب على جميع الخلق المأمورين بأصل الدين، باتفاق أئمة الدين».

وهذه المقامات للخاصة خاصتها وللعمامة عامتها، وذلك لأن المحبة لله والتوكل عليه والإخلاص له، فهذه كلها خير محض، وهى حسنة محبوبة فى حق كل من النبیین والصدیقین والشهداء والصالحین.

على أن ابن تيمية يُخطئ الذين يذهبون إلى أن أعمال القلب وتوابعها: من الحب والرجاء والشكر ونحوه - هى من مقامات الخاصة المتقربين بالنوافل، ويقرر أن «جميع هذه الأمور فرض على الأعيان باتفاق أهل الإيمان»^(١).

وهو بذلك ينفى «التخصيص» الذى عده الصوفية تصنيفاً لأهل السلوك: «فأهل الخصوص هم الذين خصهم الله تعالى من عامة المؤمنين بالحقائق والأحوال والمقامات، وخصوص الخصوص هم أهل التفريد، وتجريد التوحيد، ومن عبر الأحوال والمقامات، وسلكتها وقطع مفاوزها»^(٢).

والتحقيق عند ابن تيمية أنه يحكم على هؤلاء المتصوفين أنهم «فى هذه العبادات والأحوال مجتهدون» ومن جعل كل مجتهد فى طاعة أخطأ فى بعض الأمور مذموماً

(١) د. عبدالرحمن يدوى: تاريخ التصوف الإسلامى ص ٧٦.

(٢) د. مصطفى إبراهيم: معاجم المصطلح الصوفى، ص ١٠٨.

معياً ممقوتاً، فهو مخطئ ضال مبتدع». لأن الصواب في رأيه: أنهم مجتهدون في طاعة الله، ففيهم السابق السابق المقرب بحسب إجهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كل من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ. وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب، ومن المتسبين إليهم من هو ظالم لنفسه عاص لربه^(١).

وجاء في مقدمة ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) عن الأحوال والمقامات أن: «المقامات لا يزال المرید يترقى فيها من مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة.. فالمرید لابد له من الترقى في هذه الأطوار، وأصلها كلها الطاعة والإخلاص ويتقدمها الإيمان ويصاحبها، وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى، إلى مقام التوحيد والعرفان، وإذا وقع تقصير في النتيجة أو خلل فيعلم أنه إنما أتى من قبل التقصير في الذي قبله»^(٢).

ومن الواضح أن الأحوال والمقامات ذات أثر بالغ في السلوك الصوفي؛ وهو أثر أخلاقي يهدف إلى غاية أخلاقية كما تصورها الصوفية في الجمع بين الاعتقاد والتطبيق؛ ونظراً لأهميتها وشدة تداخل بعضها مع البعض الآخر، فقد اختلف المؤلفون بصدددها، فما يعتبره السراج الطوسي (ت ٣٧٨هـ) حالاً، يعدّه أبو طالب المكي (ت ٣٨٦هـ) مقاماً؛ فالمحبة عند الطوسي من الأحوال^(٣)؛ وهي عند المكي من المقامات. يقول في القوت: أصول مقامات اليقين التي ترد إليها فروع أحوال المتقين تسعة أولها التوبة والصبر، والشكر، والرجاء والخوف، والزهد، والتوكل، والرضا، والمحبة^(٤). وقسم الغزالي التوكل إلى: علم، وحال، وعمل، ورأى أن الحال هو «توكل بالتحقيق»^(٥).

(١) شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية: الصوفية والفقراء، مراجعة وتعليق: د. أسامة محمد عبدالعظيم

حمزة، دار الفتح - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، الصفحات ٢١، ٢٣، ٢٧، ٢٨.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، طبعة دار الشعب ص ٤٣٩ - ٤٤٠.

(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ٨٦.

(٤) أبو طالب المكي: قوت القلوب - مطبعة الأنوار المحمدية - باب الخلق القاهرة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م،

الجزء الأول ص ١٧٦.

(٥) الغزالي: الإحياء ج ٤ ص ٢٥٩.

وفصل السهرودى المشكلة بقوله: «فإن العبد بالأحوال يرتقى إلى المقامات؛ والأحوال مواهب يرقى إلى المقامات التى يمتزج فيها الكسب بالموهبة ولا يلوح للعبد حال من مقام أعلى مما هو فيه إلا وقد قرب ترقيه إليه، فلا يزال العبد يرقى إلى المقامات بزائد الأحوال»^(١).

وعلى ذلك قال السهرودى: «يتضح تداخل المقامات والأحوال حتى التوبة، ولا تعرف فضيلة إلا فيها حال ومقام، وفى الزهد حال ومقام، وفى التوكل حال ومقام، وفى الرضى حال ومقام»^(١).

فمقامات السلوك وأحواله عند الصوفية متداخل بعضها مع بعض، بمعنى أن المتحقق بالمقامات قد ترد عليه الأحوال كما أن صاحب الأحوال قد يترقى منها إلى المقامات^(٢)؛ التى هى مدارج أرباب السلوك. فالصوفى ينتقل من حال عارضة إلى مقام ثابت يصير بدوره حالاً وهكذا فى دورى السكون والحركة^(٣).

والمقامات والأحوال هى - بحق - سلسلة النظام الصوفى الذى يقود العبد إلى حال الفناء والمجاهدة، وليس مقام المشاهدة إلا أحوالاً وزيادات وترقيات من حال إلى حال أعلى منه، كالتحقق بالفناء، والتخلص إلى البقاء، والترقى من عين اليقين إلى حق اليقين، وحق اليقين نازل يخرق شغاف القلب، وذلك أعلى فروع المشاهدة^(٤).

وبعد، فدرس المقامات والأحوال يصور لنا فهم الصوفية لأمر الدين وحقائق الإيمان. ويظهر عندهم ضرورة إقران العلم بالعمل، على أن يكون العلم فهماً مطبقاً

(١) السهرودى: عوارف المعارف ص ٤٢٥. وراجع كتابنا: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة ص ٢٣٢ وما بعدها.

(٢) د. أبو الوفا التنفازانى. ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م، ص ٣٣٠. وأنظر: الأحوال والمقامات من ص ٢٣١ إلى ص ٢٦٠ من نفس المرجع.

(٣) د. عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية - ط دار الفكر العربى - القاهرة - سنة ١٩٧٨م، ٤٣٩.

(٤) السهرودى: عوارف المعارف ص ٤٢٣.

بالعمل والسلوك، لا نظراً خالصاً لا عمل فيه، وتلك غاية الدين وحقيقة الإيمان: أن يعلم الإنسان ثم يعمل بما علم؛ فإذا فعل؛ فقد ورثه الله علم ما لم يعلم^(١).

ودرس المقامات والأحوال يصور لنا أيضاً معارج الطريق الصوفى؛ ومدارج أرباب الطريق؛ يتدرج فيها السالك ليصل إلى حال الفناء؛ كما يصور لنا أرقى الجوانب الأخلاقية الرفيعة كما هى موجودة عند الصوفية، فإن سلسلة النظام الصوفى إنما هى فى المقام الأول سلسلة أخلاقية.

أولاً: المقامات؛

١ - مقام التوبة؛

التوبة هى أول المقامات، وأول خطى الطريق وبداية السلوك والعمل، ويهتم الصوفية بهذا المقام، لأنه مفتاح الطريق للسالكين، فمن لم يكن منهم منيباً إلى الله لا يصح أن يكون سالكاً للطريق.

وفى قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٢) دسسته . هذا المقام فالله يحب التوابين، ويلهمهم طريق التوبة والإنابة، ويطلعهم على هداية الإلهى كلما تحققوا من عظم الذنوب، فصرفوا عنها النفوس، وأقبلوا على الله بـ خشية منه، ورجاء رحمته ومغفرته ورضاه.

والتوبة هى «الرجوع عن كل شىء ذمة العلم إلى ما مدحه العلم»^(٣).

وفى هذا إشارة إلى تقدير الصوفية للعلم الذى تحسن به الفضائل، وينصلح عليه أمر الظاهر والباطن. وما من شىء يعرف به المؤمنون العاملون ربهم أفضل من العلم.

(١) حديث «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم» رواه أبو نعيم وهو ضعيف، انظر محمد بن على الشوكانى: كتاب الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة: تحقيق عبدالرحمن بن يحيى المعلمى اليمانى، أشرف على تصحيحه - عبدالوهاب عبداللطيف ص ٢٨٦.

(٢) سورة النور: آية ٣١.

(٣) الطوسى: اللمع ص ٦٨. وراجع د. مجدى إبراهيم: عبقرية التدبىء الرشيد - مقال بجريدة الوفد - ٢٧ أكتوبر ٢٠٠٠م.

فإذا فكر العبد في ذنبه أقلع عنه لا لشيء إلا لأن العلم قائده، فيجاوز بالفكر ارتكاب المعاصي واقتراف الآثام، لأن التفكير علامة دالة على يقظة الضمير وخشوع الجنان.. ولا يخشع قلب العبد إلا إذا فكَّر في نتائج الأعمال، فيدرك أن هناك رباً خالقاً رحيماً بعبادة يقبل توبة التائبين، لم تنغلق أبواب رحمته أمام إنابة المذنبين، فيثوب إلى رشده راجعاً إلى الله، بعد أن يتدبر بالعزيمة الصادقة والجهاد الأبي.

وما دام العبد متأملاً لذنوبه ومعاصيه فهو لا يزال ذاكرةً لله، يدعوهُ ذكر الذنب إلى الإسراع في التوبة، ومصدراً لذلك قول سهل المسترعى لما سئل عن التوبة فقال: «هي أن لا تنسى ذنبك».

وفي مقابل ذلك قد يفر العبد من ذنبه فرار الهارب من جريمة نكراء فلا يدعوهُ هذا إلى التوبة وإنما يقف عائقاً بينه وبين اللجوء بالتائبين، ولما سئل الجنيد رحمه الله عن التوبة ما هي؟ فقال: «نسيان ذنبك» وكان ذكر الذنب عند الجنيد عائقاً للتوبة.

والظاهر من ذلك أن عدم نسيان الذنب يقضي إلى كثرة الطاعة، ويضع المعصية أمام عيون المذنبين لتدفعهم إلى استقامة النفوس، وزيادة الأعمال بالدعوات في طلب المغفرة؛ ولا تجعلهم يرتدون مرة أخرى إلى مقارفة المعاصي، ومصافحة الذنوب، وإنما التوبة سلوك وعمل يشعر فيه العبد بالتأديب والتشذيب كلما ارتقى في عملية «التحول الباطني».

وقد يندفع التائب إندفاعاً - لا رجعة فيه - إلى طريق الحق والهداية وفي ذلك نوع من الندم محقق ومقبول، ينسى فيه العبد ذنبه، وينشغل بمقام المحققين من التائبين حيث تحكمت في باطنه التحولات الداخلية.

فالمقصود بنسيان الذنب في التوبة - كما روى عند الجنيد - أن العبد إذا تدرج في فهم معان التوبة ينزلها منزلة العمل المنقطع لله، فلا يذكر ذنوبه، لأنه مشغول دائماً بذكر الله. وهل يصح أن يذكر العبد شيئاً وهو في معينة الله، فكراً، ونظراً، وتأملاً وعملًا؟^(١).

(١) الكلاباذي: التعرف للمذهب أهل التصوف ص ١١١.

يقول السراج الطوسي: «فما أجابه الجنيد - رحمه الله - عن التوبة؟ أن ينسى ذنبه: أجاب عن توبة المتحققين: لا يذكرون ذنوبهم، لما غلب على قلوبهم من عظمة الله تعالى ودوام ذكره»^(١).

ويرى الغزالي أن تصور الذنب وذكره والتفجع عليه والاحتراق ندماً عليه.. ذلك كله كمال في حق العبد المبتدئ.. ويعمل الغزالي ذلك بأن العبد إذا نسي ذنبه لم يكثر إحتراقه فلا تقوى إرادته وانبعثه لسلوك الطريق.

أما الذين استغفرتهم لوامع الغيب وأنوار المعرفة، وانكشفت لهم مبادئ الوصول فلا مجال عندهم لتذكر الذنوب إذ لم يعد هناك متسع للإلتفات إلى ما سبق من أحواله؛ وهو الكمال^(٢).

وبذلك يكون العزالي قد وفق توفيقاً صريحاً لا تناقض فيه بين رأى الجنيد في التوبة ورأى سهل بن عبدالله التستري؛ وخالف رأى استاذة أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ) فله في التوبة رأى لا يخرج عن رأى سهل السابق. يقول: «التوبة: الرجوع.. ولكن ليس الرجوع إلى الطاعة من غير صفة تتعلق بالذنب توبة» ويشرح الجويني ذلك فيقول: «العارف تعثره اغفال وذهول وانهماك في شهوات عندما يعصى، فإذا عاد سطوع المعرفة دائماً فهو عودة وتوبة. وهذه الحالة توجب لا محالة ندماً وعزماً، وحلاً لمعقد الإصرار، وحزناً على ما تقدم وتأسفاً وتمنياً أن لو لم يكن فعل»^(٣).

فالتوبة عند الجويني هي رجوع العبد إلى حقيقة حضور الذهن في المعرفة، بعد حالة الذهول والغفلة؛ وهو معنى «التحول الباطني» المقصود.

ولكن الغزالي يشير إلى مقولة الجنيد السابقة في «نسيان الذنب» فيقول: إن تذكر الذنب ضرر للمبتدئ وإنما يكون النسيان أفضل من التذكر. لأن تذكر الذنب قد يكون

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٦٨.

(٢) الغزالي: الإحياء ج ٤ ص ٤٢.

(٣) أنظر أبو المعالي الجويني: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تقديم وتحقيق وتعليق د. أحمد حجازي

السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م ص ٩٣.

محركاً للشهوة.. والمراد «شدة الندم» وليس هيجان الشهوة^(١)؛ وذلك هو رأى الغزالي الخاص مجرداً عن التوفيق.

ولا تكون التوبة صحيحة صادقة إلا إذا سبققتها المعرفة الحقيقية فى القصد والرجوع إلى الله، أمن كان قلبه مشغولاً بغير الله وجد لذة لحلاوة الهوى لعدم حلاوة حب الله فى قلبه.

وقد يقهره الهوى، وتقوده الطباع - والطبع دائماً ما يغلب الإنسان - فلا تفيده التوبة ولا ينفعه الرجوع.

ولا يزال يتقلب بين الرغبة فى التوبة، وإلحاح الطباع السيئة، فماذا عساه يفعل وهو يركض بين الإقدام والإحجام.

«سئل أبو محمد سهل عن الرجل يتوب من الشيء ويتركه، ثم يخطر ذلك الشيء بقلبه أو يراه أو يسمع به فيجد حلاوته، فقال: الحلاوة طبع البشرية، ولا بد من الطبع، وليس له حيلة إلا أن يرفع قلبه إلى مولاه بالشكوى، وينكره بقلبه، ويلزم نفسه الإنكار ولا يقارفه، ويدعو الله أن ينسيه ذلك، ويشغله بغيره من ذكره وطاعته. قال: وإن غفل عن الإنكار طرفة عين أخاف أن لا يسلم وتعمل الحلاوة فى قلبه، ولكن مع وجدان الحلاوة يلزم قلبه الإنكار ويحزن فإنه لا يضره»^(٢). فى هذا النص، نرى كيف يجبر «تذكر الذنب» من العواقب التى من الممكن أن يقع فيها العبد مرة أخرى بعد التوبة. ونرى أيضاً، كيف بلغت فطنة الجنيد والغزالي فى تحليل خواطر النفوس؛ مع ما نراه من ضرورة إكتمال عملية «التحول الباطنى» فى التوبة؛ فقد سبقت الإشارة إلى أن الجنيد قال عن التوبة هى «نسيان الذنب» أن تنسى ذنبك عند ذلك تصح لك التوبة. وأشار الغزالي إشارة دقيقة فقال: «تذكر الذنب قد يكون محركاً للشهوة». وهو أمر لا يحمد عقباه إذا كانت الطباع سيئة وهوى النفس غلاباً.. ذلك - بما لا ريب فيه - يصور لنا دقة الصوفية ووعيهم بمعرفة النفس، واستخلاص أمراضها، دقة سبقت كل علم حديث،

(١) الغزالي: الإحياء ج٤ ص ٤٣.

(٢) السهروردي: عوارف المعارف ص ٤٣٩.

ووصى يكشف لنا عن صحوة الذهن، ونقاء الطبع، وصفاء الوجدان.. تجدر به الهداية وتعول عليه مسيرة الإقضاء.

إلا أن المضمون الذى سار عليه الصوفية فى فهمهم للنفوس الإنسانية هو العلم بالكتاب الكريم والسنة النبوية. وتآدب الصوفية بآداب القرآن، جعلهم يستخرجون من الآيات القرآنية حقيقة التوبة. فمنهم من فرق بين التوبة، والإنابة، والأوبة.

قال أبو على الدقاق: التوبة على ثلاثة أقسام: أولها التوبة وهى خوف العقوبة وصفة المؤمنين من قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾^(١).

وثانيها الإنابة: وهى تحمل معنى الطمع فى الثواب وهى صفة الأولياء والمقربين من قوله تعالى: ﴿مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ﴾^(٢).

وثالثها الأوبة: وهى لمن تاب مراعاة للأمر، لا لرغبة فى الثواب أو رهبة من عقاب، فهو صاحب أوبة وهى صفة الأنبياء والمرسلين.

قال تعالى: ﴿نِعَمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾^(٣).

وتبدأ التوبة عند القشيري من التفكير فى سوء الأعمال، ثم تنتقل إلى إرادة القلب حيث يكون التنفيذ. فإذا عزم العبد على الإقلاع عن الذنب مده الله تعالى بتصحيح العزيمة والأخذ فى جميل الرجعة والتأهب لأسباب التوبة. ويشترط القشيري فى أسباب التوبة وترتيب أقسامها هجر أخوان السوء. فإذا هجرهم، أنحلت عن قلبه عقدة الإصرار وقادته العزيمة الصادقة إلى كبح جماح النفس عن متابعة الشهوات وهو - فى ذلك - عاقد النية على أن لا يعود مرة أخرى إلى ذنبه فى مستقبل الأعمال^(٤).

ويهمنا من هذا المقام أنه مبنى على العلم والمعرفة.. يعرف به الرجل أول مراتب

(١) سورة النور: الآية ٣١.

(٢) سورة ق: الآية: ٣٣.

(٣) سورة ص، الآية ٤٤.

(٤) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٩٢ - ٩٣.

الطريق ويدرك به حدود الدين ومنازل السلوك. فإذا عرف وعلم، وفهم وأدرك؛ تحول باطنياً وفقاً ليقظة الضمير إلى ميدان العمل والتطبيق؛ فلا يزال يترقى في مدارج التوبة إلى أن يصل لخصائص العرفان.. فأرقى منازل السلوك في التوبة هو التوبة عند الغفلات.

ومما حكى عن ذى النون المصرى أنه قال: «ذنوب المقربين حسنات الأبرار»^(١) قاصداً بذلك أن سهوات المقربين عن ذكر الله وغفلتهم هي بمثابة الذنوب التي تعد حسنات إذا ما أضيفت للأبرار، ويوضح ذلك قوله: «رياء العارفين إخلاص المريدين.. فشتان بين تائب وتائب، فتائب يتوب من الذنوب والسيئات، وتائب يتوب من الزلل والغفلات، وتائب يتوب عن رؤية الحسنات والطاعات»^(١).

وبهذا لمجد الصوفية المعتدلين قدموا صورة راقية للتوبة لا تخرج عن حدود الشرع وتدل في المقام الأول على صحوة الذهن، وصدق الإيمان.

٢ - مقام الورع:

في هذا المقام تجتمع الخصال الطيبة وخلاصة الفهم والتدبر، فالورع - كما قال - يحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٥٨هـ): «الوقوف على حد العلم من غير تأويل»^(٢).

وحكى عن الحارث المحاسبى «ت ٢٤٣هـ» - رحمه الله - أنه كان لا يمد يده إلى طعام فيه شبهة^(٣). فالورع هو الخروج من كل شبهة، ومحاسبة النفس في كل طرفة - كما ذكر يونس بن عبيد^(٤).

ومن دقيق القول في الورع قول أبى سعيد الخراز: «الورع أن تتبرأ من مظالم الخلق من مثاقيل الذر، حتى لا يكون لأحدهم قبلك مظلمة ولا دعوى ولا طلب»^(٥).

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٦٨، ٦٩، وأيضا الهجویری: كشف المحجوب ص ٣٥٣.

(٢) السهروردی: عوارف المعارف ص ٤٤٠.

(٣) السراج الطوسى: اللمع ص ٧٠.

(٤) القشیری: الرسالة القشيرية ص ١١١.

(٥) السراج الطوسى: اللمع ص ٧٠.

ورد المظالم إلى أهلها باب من أبواب الإدراك والمعرفة بالمسئولية الملقاة على عاتق الإنسان، وهو قبل ذلك دليل على قناعة المؤمن، وأجمل من هذا أن يتبرأ العبد من المظالم، ويصرف عنه احتمال أوزارها، وينظر إليها نظرة ملائمة بالزهد والعزوف، ويتطلب ذلك نفساً راضية قنوعة، وعقلاً يدقق في أمور الدين ويخشى من الله في الدنيا عواقب يوم القيامة.

وقد قيل: «من دق في الدين نظره، جل في القيامة خطره»^(١).

فالورع الحقيقي هو أن يتورع العبد عما سوى الله^(٢).

وروى عن الحسن البصري أنه دخل مكة فرأى غلاماً من أولاد علي بن أبي طالب رضى الله عنه قد أسند ظهره إلى الكعبة المعظمة يعظ الناس، فوقف عليه الحسن وقال: ما ملاك الدين؟

فقال: الورع.

قال: فما آفة الدين.

قال: الطمع. فتعجب الحسن منه، وقال: مثقال ذرة من الورع السالم خير من ألف مثقال من الصوم والصلاة^(٣).

وفي هذه الأقوال تربية للنفوس، وتنشئة للقلوب، واعتداد برأى الدين، تهدياً وتعليماً، وعملاً، وإصلاحاً؛ وإكتمالاً لمقومات الشخصية القويمية.

يبد أن أعلى ما في مقام الورع عند الصوفية أن لا ينشغل القلب عن ذكر الله. فبالإضافة إلى أنهم يتورعون عن الشبهات التي ما بين الحرام البين والحلال البين، وما لا يقع عليه إسم حلال مطلق ولا إسم حرام مطلق - لمجدهم أيضاً يتفردون بإقامة نوع من الورع، هو ورع الخصوص، وورع خصوص الخصوص.

(١) القشيري: الرسالة القشيرية ص ١١٢.

(٢) أبو عبد الرحمن السلمي: سلوك العارفين: تحقيق محمد ضياء الكردى - مجلة كلية أصول الدين، دار

الطباعة المحمدية سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ص ٣٤٧.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية ص ١١٢. وأيضاً مقالنا: عبقرية التدوين الرشيد.

فكما أنه أعلى ما فى مقام التوبة هو التوبة من الغفلة عن ذكر الله، فكذلك أعلى ما فى مقام الورع: «أن تتورع ألا يتشتت قلبك عن الله طرفة عين». وهو ما يذكرنا بقول أبى عبد الرحمن السلمى (ت ٤١٢هـ) من أن الورع هو التورع عما سوى الله. فهذا ورع العارفون والواجدون.

ومن هذه النصوص والشواهد يتضح لنا أن مقام الورع مقام شريف - كما يذكر الطوسى والسهرورودى فى ورع الواجدين والعارفين.

وأشرف ما فيه أن صاحبه يعرف - يقيناً - الطريق إلى الله فيسلكه فى صدق وعزيمة بعد إقتناع وتسليم، ويكفيه من ذلك أنه يتجنب الوقوع فى الشبهات، وينطلق إلى إنشغال القلب بذكر الله، فما دونه يعد فى عرف الصوفية من قلة الورع.

٣ - مقام الزهد:

١ - يعزز الصوفية أقوالهم فى الزهد بالآية الكريمة: ﴿لَيْسَ لَكَ عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾^(١).

فالزاهد لا يفرح بوجوده فى الدنيا ولا يأسف على مفقود منها، ويقول السرى السقطى (ت ٢٥١هـ) أستاذ الجنيد وخاله ومعلمه أصول الطريق وقواعد السلوك^(٢). «إن الله تعالى سلب الدنيا عن أوليائه وحماها عن أصفياؤه، وأخرجها من قلوب وداده، لأنه لم يرضها لهم»^(٣).

«فمن سمي باسم الزهد فى الدنيا فقد سمي بألف اسم محمود، ومن سمي باسم الرغبة فى الدنيا فقد سمي بألف اسم مذموم»^(٤).

والصوفية معروفون بالزهد، منسوبون إليه فى نشأة أحوالهم ومراتبهم وهو أساس

(١) سورة الحديد: الآية ٢٣.

(٢) أبو عبد الرحمن السلمى: طبقات الصوفية ص ٤٨.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية: ص ١١٦: ١١٨.

(٤) السراج الطوسى: اللمع ص ٧٢.

الطاعة - عندهم - وأصل القربة إلى الله. فالزاهد يقطع رغبته في الدنيا، ويوصل رغبته بالآخرة.. لأنه يذهب إلى الله تعالى مجرداً عن أسباب المعصية. ضارباً بعرض الحوائط أجمعين كل مرغوب فيه. هكذا قال الغزالي: حال الزاهد «عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه»^(١) فليس من جنس الزهد أن يرغب الإنسان عما ليس مطلوباً في نفسه، إذ تارك الحجر والتراب وما أشبهه لا يسمى زاهداً، وإنما يسمى زاهداً من ترك الدراهم والدنانير لأن التراب والحجر ليسا في مظنة الرغبة»^(٢).

والدنيا مرغوب فيها وليس مرغوب عنها، لذلك قالت طائفة من الناس: «الزاهد في الدنيا هو الراغب في الآخرة، الذي قد جعلها نصب عينيه، كأنه يرى عقابها وثوابها، فهو عازف عن الدنيا»^(٣).

ولا يقدر على الزهد ومصاحبه الزاهدين إلا من صحت عزيمته على سلوك الطريق، فهو - فيما يقول السراج الطوسي - «أساس الأحوال الرضية والمراتب السنية، وهو أول قدم القاصدين إلى الله عز وجل، والمنقطعين إلى الله، والراضين عن الله، والمتوكلين على الله تعالى، فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده، لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة، والزهد في الدنيا رأس كل طاعة»^(٤).

وفي الزهد تجتمع معاني الجود والسخاء، وتزول معاني الطمع والجشع، وتترى النفس على حب البذل وعشق العطاء لله، فيكون معناه: «الجود بما في اليد وليس معناه كراهة الدنيا والانقطاع عنها. وقال بعض العلماء في الزهد هو: «ترك الدينار والدرهم».. فإذا زهد العبد في الدنيا وكُلَّ الله تعالى به ملكاً يفرس الحكمة في قلبه»^(٤).

«فالزاهد في الدنيا حقاً، لا يذم الدنيا ولا يمدحها ولا يفرح إذا أقبلت ولا يحزن

(١) الغزالي: الإحياء ج٤ ص ٢١٦.

(٢) المصدر السابق: ج ٤ ص ٢١٧.

(٣) أبوسعيد الخراز: الطريق إلى الله «كتاب الصدق»، تحقيق د. عبدالحليم محمود، ط دار المعارف، الطبعة الخامسة، ص ٥٦.

(٤) السراج الطوسي: اللمع ص ٧٢. وراجع رسالة القشيري: ص ١١٧ - ١١٨.

إذا أدبرت»^(١) وسنرى بعد قليل كيف عبر إبراهيم بن أدهم (ت ٢٦١هـ) عن هذا المعنى تعبيراً صادقاً معجوناً بالتجربة الروحية.

وقد ذكر الجنيد: «الزهد خلو الأيدي من الأملاك والقلوب من الطمع والتبعية»^(٢) وفي هذا القول ما يدل على استقامة الرأي واعتدال المضمون عند الجنيد. ويقول عبدالحق ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ): «الزهد العرفي هو الترك المعتدل لما يجب، أو لما يشغل، أو يضر نوعه وإن لم يضر شخصه، وهو الذي يحض على الورع من صفة نفسه، ويسود الزاهد بسببه، وإذا انضاف إليه الخوف والعلم أستقام الرأي»^(٣).

والإعتدال مقصود به التوازن والمحافظة على الغرائز الطبيعية التي خلقها الله في تركيبة الإنسان وجعله يقابل بها أمور الدين وقواعد الإيمان.

فقد لا يقبل الإنسان أن يزهد في الدنيا وهو يعيش فيها، ويتعامل مع المادة ويعترك الحياة.. وعسير عليه أن يزهد في نعم الدنيا وأطياب الحياة. أفلا يكون ذلك باعثاً له على الشكر وقد يرى في الشكر خيراً من إقلال النعمة أو تركها؟!

والراغبون في الدنيا لا يواجهون الزهد إلا بالسخرية والاستخفاف.

فمن الصعوبة عندهم أن يزهد الرجل في حلال ماله الذي أكتسبه بجهد وعرقه، وكده وكفاحه، أيتعب الإنسان ويشقى ثم يتخلى - بهذه البساطة - عن ثمار تعب ونتائج شقائه! ما هذا السخف؟!

أيزرع في دنياه الكثير، ولا يتمتع بالقليل - لحظة واحدة - من محصول حصاده!

(١) أبو سعيد الخراز: الطريق إلى الله ص ٥٧.

(٢) لقد ورد مقولة الجنيد في اللمع و «التعرف» و «الرسالة» بصيغ مختلفة. جاء في اللمع: «سئل الجنيد عن الزهد فقال: «تخلي الأيدي من الأملاك وتخلي القلوب من الطمع» ص ٧٢. وذكر السكلا باذى في التعرف: «الزهد خلو الأيدي من الأملاك والقلوب من التبعية» حاكياً عن الجنيد ص ١١٢. وفي الرسالة ذكر القشيري: «قال الجنيد: الزهد خلو القلب عما خلت منه اليد» ص ١١٦، وقال أيضاً: «سئل الجنيد عن الزهد فقال: خلو اليد من الملك، والقلب من التبعية» ص ١١٧.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي: رسائل ابن سبعين ص ١٧٧.

أذهب فضائل الأعمال - هكذا - مع الرياح، ويتساوى العاملون المجتهدون مع الكسالى الخاملين، ما الفرق - إذن - بين رجل نشيط ورجل كسول؟^{١١٩}

ما الفرق بين رجل يعمل ليله ونهاره وآخر يستظل تحت ظلال الإستكانة والخمول؟ ثم أيخلقنا الله في هذه الدنيا لنزهد فيها ونتركها خراباً بلقماً مقفرة؟ وقد جعلها غاية في الجمال والنظام، تسترعى بجمالها الأبواب، وتأخذ بنظامها العقول والأخلاق!

أفلا تنظرون - معاشر الصوفية - إلى عالم الخير حين يحققه الإنسان في الدنيا فينقلها من صحراء جدباء إلى أرض خضراء، ويحولها من يابس الصخر إلى مدن معمورة، وأماكن مفعمة بمجهود الشاق الطويل؟^{١٢٠}

وكيف نزهد في هذا كله.. كأن الله أدخلنا فيها ثم يخرجنا منها بلا حكمة. فمن الصعب على الإنسان أن يتخذ من الزهد هذا المعنى، وينقطع عن الدنيا، ولا يباشر فيها لوازم الخلافة التي كُلف بها.. أليس الإنسان خليفة الله في أرضه؟

ولكن من ناحية أخرى، تجارب الإنسان - كلها - توحى له بجمال الحياة، وقيم الوجود وشعوره بالحق والخير، وتوحى له - أيضاً - بشيوع الظلم، وانتشار الفساد، وغيرها من شرور الرذائل والآثام.

ولكن الصوفية - وحدهم - هم الذين عرفوا كلا الإيحائين، وأدركوا ما هو موقور في قرارة الإنسان، لأنهم دققوا النظر في طبيعة النفس الإنسانية، واستخلصوا آفاتها بعد أن اختبروها جيداً، فصوروا هذه الطبائع الإنسانية أروع تصوير. «ونشهد صادقين بأننا نحار في تعليل هذه المقامات أشد الحيرة، ونخاف في أحوال كثيرة من عواقب التجنى على الصوفية، ففي منافع العيش خير وشرف وجمال، ولكن فيها أحياناً شر وضعة وقبح، والذي يمشى على صراط الخلق يتذكر الصراط الذي وصفوه بأنه أدق من الشعرة وأحد من السيف»^(١).

(١) د. زكي مبارك: التصوف في الأدب والأخلاق، جـ ٢ ص ١١٧.

غير أن الصوفية إن قالوا بالزهد، فإنهم لم يمنعوا إمتلاك الأموال، ولم يحجروا على حرية الممتلكين، وتجددهم يفلسفون فكرتهم عن الزهد بأن «الزهد فى الحرام واجب، وفى الحلال فضيلة»^(١) والفضيلة لا يبلغها كل الناس وإنما هى من نصيب الصوفية فى هذا المقام الرفيع: مقام الزهد والعزوف والترفع عن الدنيا والحسائس.

وهم بذلك أرادوا بالزهد فى الأملاك، اقترانه بالجود والكرم وكثرة العطاء، فليس من معناه أن ينقطع الإنسان عن مهمة السعى والتكليف، ولكن معناه أن يقوم بتطبيق ما كُلف به، ويسعى جاهداً فى بلوغه وعندما يناله يزهد فيه. ويرتفع عن أن ينال هو من قيمة الإنسانية الخالدة والباقية.

وأنت تجد فى هذا إباحة الأملاك مراعاة لطبائع النفوس وهى إباحة محمودة تقرر النعمة وتوجب الشكر لله. فلا يكون المؤمن مؤمناً إذا كان حريصاً شحيحاً يحرم الفقير نعمة الصبر على فقره، ويزداد الغنى صلفاً وغروراً وتضخماً بثرواته وغناه.

فليس هذا إيمان يرضى الله عنه، ويرقى من نفوس المؤمنين، ومن الصوفية من قال «.. ينبغي للعبد أن لا يختار ترك الحلال بتكلفة، ولا طلب الفضول مما لا يحتاج إليه، ويراعى القسمة، فإن رزقه الله سبحانه وتعالى ما لا من حلال شكره، وإن وقفه الله تعالى على حد الكفاية لم يتكلف فى طلب ما هو فضول المال، فالصبر أحسن بصاحب الفقر، والشكر أليق بصاحب المال الحلال»^(٢).

هذا قانون اخلاقى رفيع، يهدف به الصوفية إلى امتناع القلوب عن الطمع، الذى كان السبب فى تعلق الناس بالدنيا، وهيئاتها أن تمتنع عنه القلوب أو تحيد النفوس، فما زهد الزاهدون، ولا انقطع المنقطعون إلى الله إلا لتركهم الطمع، وضربهم به وجه الدنيا إن صح لها وجه محمود.

ولا يكون الزاهد زاهداً إلا إذا صرف عنه سوء رغبة النفس، لأن رغبة النفس قد

(١) القشيري: الرسالة القشيرية: ص ١١٥.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية: ص ١١٥.

تعطيك قبل الملك، كيما يخيّل إليك أنك من الزاهدين، حتى إذا ملكت الدنيا أو القليل منها هاجت منها الرغبة، وكانت هي المطالبة والمنازعة إلى الرغبة، والصادة عن الزهد، والمثبّطة عنه فأخلفتك الموعد وكانت عليك في خلاف ما أعطتك^(١).

والرغبة هنا بمعنى «الترك»؛ والزهد عند المحققين هو: «عبارة عن الرغبة عن حظوظ النفس كلها»^(٢) وعند الطوسي أن مقام الزهد عند «المتحققين في الزهد» هو: «ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا.. لأن الزهد في الدنيا قد يكون حظاً للنفس، لما فيه من الراحة والثناء والمحمدة، واتخاذ الجاه عند الناس، فمن زهد بقلبه في الحظوظ فهو متحقق في الزهد»^(٣).

ومهما رغب عن حظوظ النفس رغب عن البقاء في الدنيا فيقصر أمله لا محالة، لأنه إنما يريد البقاء ليتمتع، ويريد التمتع الدائم بإرادة البقاء، فإن من أراد شيئاً أراد دوامه، ولا معنى لحب الحياة إلا حب دوام ما هو موجود أو ممكن في هذه الحياة. فإذا رغب عنها لم يردّها^(٤).

ولا ننسى في الزهد قول «تاج الزاهدين» إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١هـ) رحمه الله حين قال: «قد حجبت قلوبنا بثلاثة أغطية فلن يكشف للعبد اليقين حتى ترفع هذه الحجب: الفرح بالوجود والحزن على المفقود والسرور بالمدح، فإذا فرحت بالوجود، فأنت حريص، والحريص محروم. وإذا حزنت على المفقود، فأنت سائح، والسائح معذب. وإذا سررت بالمدح، فأنت معجب، والمعجب يحبط العمل»^(٥).

هذا كلام ينفذ إلى صميم الوعى بحقائق الأمور، ويوضح لنا عزة المتصوفين

(١) الحارث بن أسد المحاسبي: الرعاية لحقوق الله: تحقيق د. عبدالحليم محمود، ط دار المعارف، الطبعة الثانية، د.ت.

(٢) الغزالي: الإحياء جزء ٤ ص ٢٢٧.

(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ٧٣.

(٤) الغزالي: الإحياء جزء ٤ ص ٢٢٧.

(٥) أبوطالب المكي: قوت القلوب جزء ١ ص ٢٥٠.

بطاعتهم لله، طاعة خالصة، تخلو من ألوان المفاخرة والرياء دون أن يكون فيها خط واحد من خطوط النفس.

ويلخص لنا أبو طالب المكي (ت ٣٨٦هـ) أوصاف الزاهدين؛ فالزاهد يجب عليه أن لا يفرح بعاجل موجود من خط النفس ولا يحزن على مفقود من ذلك. وأن يأخذ من كل شيء عند الحاجة إلى الشيء ولا يتناول عند الحاجة إلا سد الفاقة ولا يطلب الشيء قبل الحاجة.

وأول الزهد دخول غم الآخرة في القلب ثم وجود حلاوة المعاملة لله تعالى ولا يدخل هم الآخرة حتى يخرج هم الدنيا، ولا تدخل حلاوة المعاملة حتى تخرج حلاوة الهوى. والزهد كالتوبة: فكل من تاب من ذنب ولم يجد حلاوة الطاعة لم يؤمن عليه الرجوع فيه، وكذلك.. كل من ترك الدنيا ولم يذق حلاوة الزهد رجع في الدنيا^(١). وأعلى ما في مقام الزهد وآخره هو «الزهد في الزهد نفسه» أي زهد خصوص الخصوص، وهؤلاء زهدوا في زهدهم، وتابوا من زهدهم، ويمثله قول الشبلي (ت ٣٣٤هـ) لما سئل عن الزهد فقال: «الزهد غفلة» لماذا؟.. لأن الدنيا لا شيء، والزهد في لا شيء غفلة^(٢) فزهد العارفين هو ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى والعارف مشغول بالله تعالى لا يلتفت إلى الدنيا حتى ولو كانت كالعروس^(٣).

والصوفية يحذرون من العوالم والروابط التي تزيل الطفرة الزائدة عندهم في التفرغ للعبادة؛ وينصحون تلاميذهم بعدم التزويج أو طلب التكسب. ومما نقله الغزالي في الإحياء عن الجنيد أنه قال: «أحب للمريد المبتدئ أن لا يشغل قلبه بثلاث وإلا تغير حاله: التكسب، وطلب الحديث، والتزوج، وقال: أحب للصوفي أن لا يكتب ولا يقرأ لأنه أجمع لهم»^(٤).

(١) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج ١ ص ٢٤٩.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٧٣.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية ص ١١٩.

(٤) الغزالي: الإحياء ج ٤ ص ٢٣٩.

ولا يتبادر إلى الذهن؛ في أقوال الجنيد السابقة إنه يدعو إلى ترك التكسب، وإهمال طلب الحديث، وترك التزوُّج بإطلاق؛ أو يجب للصوفي مثل هذه الجهالة العمياء فلا كتابة ولا قراءة بإطلاق.. فمن يفهم من هذه الأقاويل ذلك الفهم؛ فيأخذها على علَّتها بإطلاق، ويفسرها على هذا النحو من التفسير؛ فإنه يضرب بقلم في واد غير ذى زرع، فالمقصود هو «جمع الهمة» وعدم تشتيت العقل والقلب فيما يقود المرید في بداياته إلى مسامرة الهوى وملابسة الأطباع، فهذه مرحلة وقتية محددة..!!

ويختلف معنى «الزهد في الزهد» عند السهروردي، فله كلام في غاية الأهمية عن هذا المقام، يهمنا أن نقيده هنا ببعض تصريح.

يقول: «الزهد في الزهد يكون بالخروج من الإختيار في الزهد، لأن الزاهد أختار الزهد وأراده، وإرادته تستند إلى علمه، وعلمه قاصر، فإذا أنسلخ عن إختياره، فترك الدنيا بمراد الحق؛ ولا بمراد نفسه فيكون زهده بالله تعالى.. فالزاهد استوى عنده وجود الدنيا وعدمها، وإن تركها تركها بالله، وإن أخذها أخذها بالله.

ويتابع السهروردي قوله: «فوق هذا مقام آخر في الزهد، وهو لمن يرد الحق إليه إختياره لسعة علمه وطهارة نفسه.. فيزهد زهداً ثالثاً، ويترك الدنيا بعد أن مكَّن من ناصيتها ووهبها الله له، فيتركها باختياره، وإختياره من إختيار الله، فقد يختار تركها حيناً تأسيساً بالأنبياء والصالحين، فمن الرفق به أن يأخذ الدنيا ويبقى في مقام الزهد، وذلك لمعجزه عن درك شأو الأقوياء والصديقين فيترك الرفق الذي أدخل عليه من الحق بالحق للحق وقد يتناوله باختياره رفقاً بالنفس بتدبير يسوسه فيه صريح العلم. وهذا مقام التصرف لأقوياء العارفين، زهدوا ثالثاً بالله، كما رغبوا ثانياً بالله، كما زهدوا أولاً لله»^(١).

ومن كلام السهروردي نفهم أن الزاهد في مقام «الزهد في الزهد» يسير على هذه الدرجات:

(١) السهروردي: عوارف المعارف ص ٤٤٢ وما بعدها.

- ١ - يتخلى عن الإرادة والاختيار، ويبقى بإرادة الله واختياره.
 - ٢ - ترك الدنيا يكون بمراد الحق لا بمراده.
 - ٣ - الزاهد إذا تعلق بالدنيا ورغب فيها، فمن الله، وذلك لا ينقص عليه؛ زهده وفقاً للتسليم المطلق لله.
 - ٤ - فقد يرد الله عليه الإختيار مرة أخرى، فيعود إلى الزهد وترك الدنيا بإختياره قدوة بالأنبياء الصالحين.
 - ٥ - وقد يعجز الزاهد، فذلك من الرفق به أن يأخذها ولا يتركها.
 - ٦ - وقد يتناول الزاهد هذا الرفق بإختياره.. لأن صريح العلم يقوده إلى أن يرفق بالنفس، ويظل في هذا المقام الذى وقف عنده وكفى.. وقد قيل: المعجز عن درك الإدراك إدراك.
- وبعد، فإن من جملة ما ذكرناه فى «الزهد» نجد الصوفية يوفقون بين الزهد الذى هو قمة الفضيلة وبين الرغبة فى الإمتلاك^(١)، وهذا التوفيق لا يمنعهم من التصنيف والتفريق، فليست مقالاتهم فيه تدعو إلى العزوف عن الدنيا بقدر ما تهدف إلى تصفية النفوس من علائق الآفات، وشوائب الأكدار، ورعونة الهوى، والإنقياد للشهوات.
-
- (١) يهمنى أن نذكر نصاً لابن عربى فى الزهد لأنه يوضح فضائله كما هو عند الصوفية. قال ابن عربى: «الزهد. وهو قلة الرغبة فى الأموال والأعراض والإدخار والقينة، وإيثار القناعة بما يقيم الرفق والاستخفاف بالدنيا ومحاسنها ولذاتها وقلة الاكتراث بالمراتب العليا واستصغار الملوك وممالكهم وأرباب الأموال وأموالهم.
- وقال: «وهذا الخلق مستحسن جداً، ولكن من العلماء والرهبان ورؤساء الدين والخطباء والواعظين ومن يرغب الناس فى المعاد والبقاء بعد الموت أحسن.
- ونفى ابن عربى ذلك عن الملوك، فليس يمتحسن للملك أو الرئيس أن يكون زاهداً لأن ذلك «نقصاً؛ فملكه لا يتم إلا باحتشاد الأموال والأعراض وإدخارها ليذب بها عن ملكه وصار معدوداً من جملة النقص من الحاقدين عن طريق السياسة». (تهذيب الأخلاق ص ٢٤).
- وهذه نزعة خاصة عن ابن عربى تنفق ومذهبه كاملاً وتجبرى على مجرى طريقته فى تفسير الأحوال الصوفية وفقاً لما يراه خاصاً بهم غير متفق مع غيرهم من بقية الناس.

وهذه تربية أخلاقية رفيعة ليست مفروضة على الناس أجمعين ولا فى طاقاتهم حملها. وإنما هى تربية خاصة وخالصة ومخصوصة بأهلها.

٢ - الدنيا فى أذهان الصوفية^(١)؛

الدنيا دار فناء.. والآخرة دار بقاء..

وما بين الدنيا والآخرة تصورات وضعها الصوفية، وحملت الدنيا - عندهم - على محمل الكراهية والنفور^(٢) وأصحاب الاعتدال من أهل التصوف لم يجعلوا الدنيا إلا تمهيداً يتقبلون به الشئون الآخروية.

لأنهم تأدبوا بالآداب الشرعية، وعرفوا كيف يكون الإخلاص لله بعد أن عرفوا الدنيا وعركوا الزمان، وخبروا تقلبات القلوب، ونفذوا إلى خبايا السرائر. فلم يكن هناك ما يدعوهم إلى الانصراف عن «الإخلاص لله». تلك الغاية التى جعلوا أذهانهم وعقولهم وملكاتهم وقفاً عليها. فجاءوا - من ثم - بآداب الشرع ممثلة فى أقوالهم، ولن تجد أقوالاً تكون فيها آداب الشريعة معطرة جليلة - بهذا المضمون الطيب - كما تجد عند الصوفية. وبقيّة الخلق من الذين تكلموا فى هذه المصادر والآداب عالة عليهم.

«الدنيا فى أذهان الصوفية».

من قال إن الدنيا فى أنظار الصوفية تحمل صور الكراهية والنفور.

ومن قال إنهم ينفرون من الدنيا^(٣).

(١) هذا رد على فضيلة الدكتور زكى مبارك فى كتابه: «التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق» أنظر الفصل الذى كتبه بعنوان «الدنيا فى أذهان الصوفية» جـ ٢ من ص ٩٥ إلى ص ١٠٥. وأنظر كذلك: الجزء الأول الفصل الذى كتبه بعنوان «أخيلة أدبية فى وصف الدنيا» من ص ٩٦ إلى ص ١٠١.

(٢) أنظر أروع ما كتب فى ذم الدنيا وفقاً للأخبار والأثار والآداب القرآنية - أبو طالب المكي: القوت ج ١، الصفحات ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٣) يقول د. زكى مبارك: «وقد استطاع الصوفية بدهائهم وكبريائهم المكبوت أن يجعلوا كلمة الحرمان هى العليا: فما زالوا يغمزون أهل الدنيا ويلمزونها ويسوئون سمعتهم ويرمونهم بالبهتان حتى صبح عند السواد أن الفقراء هم الملوك حقاً، وأن الملوك المتوجين لا يملكون غير «الدنيا» وهى متاع المفتونين! (التصوف الإسلامى: جـ ٢ ص ٢٠٦).

إن قالوا بذلك فهم ليسوا بدعاً فيما أثر عنهم. وإنما هي آداب من واقع القرآن الكريم، فقد زهد الله تعالى الخلق في الدنيا بقوله: ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ، وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى﴾ (١).

ويذكر صاحب القوت: «ويقال في الأخبار من زهد في الدنيا أربعين يوماً أجرى الله تعالى يتابع الحكمة في قلبه، وأنطق بها لسانه، وفي خبر آخر إذا رأيت العبد قد أعطى صمتاً وزهداً في الدنيا فاقربوا منه فإنه يُلْقَن الحكمة» (٢).

وقال أبو سعيد الخراز: «وأعلى درجات الذين زهدوا في الدنيا: هم الذين وافقوا الله تعالى في محبته، فكانوا عبيداً عقلاء عن الله عز وجل، أكياساً محبين، سمعوا الله جل ذكره، ذم الدنيا، ووضع من قدرها، ولم يرضها داراً لأوليائه، استحيوا من الله عز وجل، أن يراهم راكنين إلى شيء ولم يرضه، وجعلوا ذلك على أنفسهم فرضاً، ولم يبتغوا عليه من الله عز وجل جزاء، ولكن وافقوا الله في محبته كرماء، والله لا يضيع أجر من أحسن عملاً» (٣).

والقول الصادق على الصوفية أنهم يجعلون الدنيا داراً يجب فيها العمل الجاد والدأب المتواصل.. لأنها الدار التي يكون فيها التمهيد المباشر لاستقبال الجزاء في عالم الآخرة.

فإن لم تكن عاملاً مجتهداً في العبادة والعمل، فقل أن يكون لك نصيباً من الحياة الإنسانية الراقية التي تحمل المثوبة في عالم البقاء بعد أن تسعد بها في عالم الفناء.

والناس متوقون إلى النجاح في هذه الحياة، ولا يتأني لهم النجاح وهم يفتشون الوسائد بألوان الرغبات.

إنما النجاح الحق يتطلب الكفاح والجهد، ويحارب الكسل والبلادة، والصوفية -

(١) سورة النساء: الآية ٧٧.

(٢) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج ١ ص ٢٤٣، وانظر كذلك الغزالي: الإحياء، ج ١ ص ٢٨.

(٣) أبو سعيد الخراز: الطريق إلى الله: تحقيق د. عبدالحليم محمود ص ٦٠.

وحدهم - كانوا من المتقدمين فى هذا المجال.. ولم تكن نظرهم إلى الدنيا نظرة ينال بها الإنسان سعادة الحياة وكفى، ولكنها كانت نظرة تتطلع إلى الدار الآخرة، وتبغى المزيد من ثمرات الأرواح.

ولكن مع العمل والجد فى الحياة.. ومع الجهد المبذول، فقد لا ينال الإنسان فيها إلا الشقاء، وعند ذلك «لا يستغرب وقوع الأكدار ما دام فى هذه الدار، فإنها ما أبرزت إلا ما هو مستحق وصفها وواجب نعتها» وصدق ابن عطاء^(١).

وفى ذلك قال الإمام الجنيد: «لست أستبشع ما يرد على من العالم، لأنى قد أصلت أصلاً وهو: أن الدنيا دار هم وغم، وبلاء، وفتنة، وأن العالم كله شر، ومن حكمه أن يتلقانى بكل ما أكره، فإن تلقانى بكل ما أحب فهو فضل، وإلا فالأصل هو الأول»^(٢) ورحم الله الجنيد.

وقال تعالى: ﴿وَنَبَلُوكُم بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾^(٣).

ولكن طبائع البشر تنقاد إلى أمور الدنيا الوهمية وهى تعلم أو لا تعلم وقوع الأكدار والمشاق والمكاره - وسبحان الله فى طبائع الناس!

والذين يزعمون أن فى الدنيا مواطن من الحق، وجوانب من الخير والجمال تستحق الاهتمام الكبير من بنى الإنسان، لأنها تستحق العمران والتعمير وكفاح الجماعة البشرية من أجل البقاء - هم أيضاً - يزعمون أن الحياة دائمة لهم، ولا يتذكرون أنهم ملاقون يوماً يحاسب فيه الإنسان على ما قدمه من أسباب الخراب فى هذا العالم كما قدم - كذلك - من أسباب العمران.

(١) انظر حكم ابن عطاء الله السكندرى: شرح وتحقيق الشيخ عبدالمجيد الشرنوبى الأزهرى، مكتبة القاهرة ص ٢٢، وأنظر كذلك حكم ابن عطاء: شرح الشيخ عبدالله الشرقاوى - مكتبة - محمد على صبيح، ط سنة ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م ص ١٨.

(٢) ابن عباد النفري الرندى: غيث الواهب العلية فى شرح الحكم العطائية. تحقيق د. عبدالحليم محمود، د. محمود بن الشريف، مطبعة السعادة، سنة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م، الجزء الأول ص ١١١، ١١٣.

(٣) سورة الأنبياء: الآية ٣٥.

فالحروب التى حولت العالم إلى دمار سببها تقدم الإنسان فى العلم والمدنية وأشكال الحضارة.

وأزمات الإقتصاد التى يعانى منها شباب الشعوب المحرومة - فضلاً عن الشيوخ - سببها كفاح الإنسان من أجل الطمع والسيطرة وأساليب الاستحواذ والعدوان.

والعالم كله محكوم بربطة مادية توجد فى عملات البنوك.

وفى العالم شعوب متقدمة، ومن فرط التقدم فيها - على الأقل مادياً - تترنح من الثقاله والوخامة وكثرة الشراء. وشعوب أخرى تتضوى جوعاً ويكاد الألم يخنقها من ويلات الحرمان.

ماذا فى الدنيا البالية يجدر إليه النظر بعين الاعتبار؟

الدنيا لا شيء!! كما أثر عن الشبلى رحمه الله.

والصوفية صادقون فيما كانوا ينظرون إليه بشأن الدنيا.

الصوفية هم الناس.. وبقية الخلق عالة عليهم.

الصوفية هم الناس، الذين توجهوا وجهة أخلاقية فى سائر مقالاتهم وبقية الناس إمتداداً لا يغنيه المصدر الصادق إذا أراد النظر إلى الحقائق والمثل العليا ممثلة فى فهم الصوفية لشرف النفس ويقتظة الضمير.

إنما الدنيا فى أنظار الصوفية هى هى الدنيا كما صورها القرآن الكريم. مطبوعة بطابع الدنائة والشرهة وأصل الشر فى هذا العالم الخبيث.

والدنيثون هم الذين لا يفهمون شرهة الدنيا، وطمع الدنائة، وحب الشهوات من أجل البقاء..

٤ - مقام الفقر:

قال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي

الْأَرْضَ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ، لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِخْلَافًا
وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ^(١).

لقد حبيب الله الفقر لعباده الفقراء، وغرس في قلوبهم تفضيلة عن كنوز الدنيا
وحطامها الزائل. روى أن رجلاً جاء إلى إبراهيم بن أدهم بعشرة آلاف درهم فأبى أن
يقبلها. فقال له: تريد أن تمحو أسمى من ديوان الفقراء بعشرة آلاف درهم، لا أفعل.

يدل ذلك على أن الفقر عند الصوفية مقام شريف وعظيم.. هو رداء الشرف،
ولباس المرسلين، وجلباب الصالحين، وتاج المتقين، وزين المؤمنين، وغنيمة العارفين،
ومنبه المريدين وحصن المطيعين، وسجن المذنبين، ومكفر للسيئات، ومعظم للحسنات،
ورافع للدرجات، ومبلغ إلى الغايات، وكرامة لأهل ولايته من الأبرار^(٢).

إن الصوفية - بحق - لهمُ الفقراء. والآداب التي تحدثوا فيها ووضعوها للفقر، هي
آداب نفسية رائعة، قليلا ما يطبقها الأدعياء من أهل هذا الزمان.

ذكر أبو عبد الرحمن السلمي: «أن يخاف الفقير على فقره أكثر مما يخاف الغنى
على غناه، وأن يغار عليه ولا يظهره وإذا ظهر عليه من ذلك، اجتهد في ستره». ولا
ينبغي للفقير أن يجلس في جلسة تظهر عليه فقره، ولا يباين الأغنياء مباينة تبدو بمبايئتهم
عليه آثاره. ويصحب من يصحب وهو يطلب السلامة ولا يبدى غناً أو فقراً، ويكون في
الناس كواحد منهم، ولا يتميز عنهم إلا بملازمة السلوك والآداب^(٣).

والفقراء على ثلاثة طبقات - كما جاء في اللمع - منهم من لا يملك شيئاً، ولا
يطلب بظاهره وبباطنه من أحد شيئاً. وهو مقام المقربين.

ومنهم من لا يملك ولا يسأل أحداً، ولا يطلب، ولا يعترض وإن أعطى شيئاً من

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٣.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٧٤-٧٥.

(٣) أبو عبد الرحمن السلمي: سلوك العارفين ص ٣٥٢ وفي ذلك قال ابن عربي: «وقد يكون الفقر مفيداً
صاحبه فضائل ومحاسن، فليس تفاضل الناس على بعضهم في الحقيقة بالأموال والأغراض وإنما
يتفاضلون بالآداب والمحاسن الذاتية (انظر ابن عربي: تهذيب الأخلاق - ط مكتبة صبيح د. ت ص ٢٥).

غير مسألة أخذ، ومما حكى عن الجنيد أنه قال: «علامة الفقير الصادق أن لا يسأل ولا يعارض وإن عورض سكت». وهو مقام الصديقين.

ومنهم من لا يملك شيئاً، وإذا احتاج أنبسط إلى بعض أخوانه ممن يعلم أنه يفرح بإنبساطه إليه»^(١).

وقد وجه د. زكى مبارك نقداً لكلام الطوسي السابق فقال: «لم يخلق الله عضواً من أعضاء الإنسان عبثاً إنما هي جنود تقوم بوظائف حيوية لا يمتري فيها إلا المكابرون، فالأمعاء لم تخلق عبثاً حتى نجد الفقير لا يملك ولا يطلب ولا يقبل.. فهذه صورة من وحي الخيال. والفقير الذى ينبسط إلى أخوانه حين يحتاج، فمن الخير له أن ينبسط إلى العمل والجهد والكفاح فى ميدان الرزق الحلال»^(٢).

والواقع أنه ليس من معانى الفقر أن يركن الفقير إلى زاوية الكسل والخمول، ويتخذ من فقره ذريعة للإرتزاق والصعلكة، ويتنظر من يجود عليه بفتات اللقم وبقايا الطعام، وهو لا يستحي أن يسأل الناس فى غير كرامة تخفف عنه ذهاب ماء الوجه.

ولكن معان الفقر عند الصوفية المعتدلين هي التي توجب التسليم بقضاء الله، فلا مفر من فقر الفقير إلا بالرضى لما كتب الله عليه، وهذا لا يمنع حقه فى العمل والاجتهاد.

والدين يدعو إلى العمل، ويحارب الكسل، ويدعو إلى القوة، وينبذ الضعف، والحياة - كلها - إن لم تتخذها كفاحاً وعراكاً ما جئيت فيها من ثمار.. وصدق الله العظيم فى قوله: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ»^(٣) وما المانع أن تكون مكافحاً مجتهداً، وأنت قوى العقيدة صادق الإيمان؟!

هل هذا ينافى التدين؟!

(١) السراج الطوسي: اللع ص ٧٥.

(٢) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق، ج ٢، ص ١١٨ وأيضاً ج ١ ص ٢٥.

(٣) سورة البلد: الآية ٤ وأنظر ما كتبه الغزالي فى: الإحياء ج ٢ ص ٢٥٠.

وقد اتخذ بعض الصوفية من الفقر شعاراً لهم وراحوا يستضعفون، ويتسولون، ولا يتهيّبون من إلحاح السؤال لا من شدة الحرمان وعسر الفاقة، ولكن لإستحكام الضعف فى النفوس، وقصور الهمة، وفتور العزيمة.

وليس هذا من التصوف الرشيد فى شىء، ولكنه هو كل شىء فى التصوف المنحرف.. «تصوف المترسّمين» الذى حاربه أئمة الإسلام العظام فى كل عصر وزمان^(١) لأنه يدعو إلى البلادة والخنوع، والإسلام قوة فى النفس، وقوة بالعمل والجهاد.

بيد أن رضوان الفقراء يقتضى العفة، لأنه من رضا الله، فقد خلقهم الله اختباراً لعباده، وحلية تزيين بها خلائقه، ولم يوجد لهم عبثاً يسمعون فى الأرض تسولاً وتطفلاً على الناس، ولكنهم مأمورون بالفقر لحكمة خصهم الله بها.. أفلا يدركون؟!

الفقر إذن، لا يتطلب الزلة والمسكنة ولكنه يقتضى العفة، والعفة فى الأصل شرف للرجل الفقير، والمسكنة عار عليه فى كل حين؛ وأكثر من هذا عاراً أن يتخلى الفقير عن عزة الشرف ليتحلى بعار الضيم والمسكنة، فلم يجد ما يمنعه عن الحرام، أو يحجبه فقره عن البنى والطمع.

وكلما ظهر شرف الفقر على وجوه الفقراء حجب الله إليهم البذل والسخاء وجادت نفوسهم بالعطاء، وقلوبهم بالبشاشة والرضى وال سكوت عند العدم. ذلك عطاء الفقراء.. أن يعطى المعدم الواجد.

ولما قال أبو حفص الحداد (ت. ٢٦٠هـ): « لا يصح لأحد الفقر حتى يكون العطاء أحب إليه من الأخذ، وليس السخاء أن يعطى الواجد المعدم، وإنما السخاء أن

(١) حارب هذا الجانب المنحرف من التصوف أئمة الاعتدال كالغزالي والقشيري كما سبقت الإشارة، وفى العصور الحديثة حاربه زعماء الإصلاح والتجديد فى العالم الإسلامى، وعدوه من أسباب التأخر والإنحطاط للأمة المسلمة. نذكر منهم جمال الدين الأفغانى (ت ١٣١٤هـ / ١٨٩٧م) والشيخ محمد عبده (ت ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م) ود. محمد إقبال (١٩٣٨م) وعبد الحميد بن باديس عالم الإصلاح فى الجزائر (ت ١٩٤٠م) وكثير مما كان له نزوع إلى تصوف صحيح معتدل. (أنظر: د. أحمد محمود صبحى: التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف سلسلة كتابك - رقم ١٦٩ من ص ٣ إلى ٦).

يعطى المعدم الواجد»^(١)؛ كان معبراً أصدق تعبير عن عطاء الفقراء: عطاء العزة والرضى والايثار عند الوجود؛ والسكوت عند العدم^(٢) عملاً بقوله تعالى: «وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ»^(٣).

عند ذلك فقط يرضى الفقير عن فقره، ويصبر على فاقته، لأن الصبر فضيلة الفقراء، كما أن الشكر فضيلة الأغنياء: «والفقراء الصبر هم جلساء الله يوم القيامة» ومن كانت حاجته إلى الله في الفقر لبس لباس الجوع والصبر، ومن كانت حاجته إلى الله في الغنى أرتدى رداء النعمة والشكر.

والفقر - فيما يقول ابن سبعين - هو الصبر على المكروه، وشكر المنعم الحكيم، والفتوة المحضة ورفع الأذى كله، وفعل ما يجب - كما يجب على ما يجب في الوقت الذي يجب»^(٤).

ونتبين من ذلك أن الفقر قد يؤدي - دائماً أو في كثير من الأحوال - إلى الله أكثر مما يؤدي الغنى، ففي الغنى نزعة إلى الفجور والعصيان، وفي الغنى تكبر وتبخر وتجبر على خلق الله، وفيه اكتساب لأموال غير مشروعة بطرق غير مشروعة، وإتهان لكرامة الإنسان وذل للنفوس الطيبة الراضية بقضاء الله، ونهب وسرقة وجمع للأموال والحطام على دماء الأبرياء.. وفيه كل صنوف الإبتزاز والتسلط وكل أنواع الطغيان، وفيه خوض في الباطل وبعد عن الحلال، وبعض الغنى بل أكثره لا يدل على استقامة النفوس ولا يفصح عن تنقيح الوجدان.

وصاحب الأموال الكثيرة محقود عليه من الأغنياء والفقراء على السواء، قليلاً ما يستشعر هنائه العيش بلا كدر أو تنغيص، فينقلب شكره سخطاً وتبرماً، وحاله نكداً

(١) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٢٧٧.

(٢) الكلاباذي: التعرف للمذهب أهل التصوف: ص ١١٤.

(٣) سورة الحشر: الآية ٩.

(٤) ابن سبعين: رسائل ابن سبعين؛ الرسالة الفقيرية - تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص ١١.

وضيقاً، فلا يستمتع بغناه ولا يسعد بأمواله، وقد يبتليه الله بالأمراض المستعصية والأزمات الحادة، فينفق كل ماله على طلب الشفاء.. يتقطر منه المال وينقطع عنه الرجاء في الشفاء وتذهب صحته، فلا ينفعه ماله ولا ينقذه ثرائه من حبال الهلاك.

أما الفقر مع حس الصحة وتمام العفة والعافية فهو من أسباب السعادة الخالصة في هذه الحياة.

ومن حكم ابن سبعين قوله: «ويقال الفقر ترك الرغبة إلا في السعادة وأسبابها، والعبادة وأحكامها، وتدبير العادة وأحوالها»^(١).

والله - جلّت قدرته - قد خلق الغنى والفقر لحكمه.. لا يعلمها الإنسان لجهله وقصور عقله عن إدراك الحقائق، وقد يتلى الله بعض الناس بالنعيم، وينعم على آخرين بالبلاء والشقاء وهم لا يدركون أين تكون الحكمة، وأين تكون السلامة وموضع النجاة؟!.

ولا يصلح أمر الإنسان وهو على حال الغنى يتقلب في النعيم والرخاء، ويستمتع بفراش الهوى وعناق الرغبات.. ولا ينظر إلى غيره من الفقراء والمساكين والمحتاجين وهم ضده في الحال يقهرهم الجوع، ويشقيهم المرض، وتعتصرهم الفاقة، وتهدهم المصائب والأوجاع.. لكنهم يتزرعون بالصبر ويلجأون إلى الله حيث لا ملجأ لأحد سواه.

هل في الفقر من مصاب إذا خلت صحة الإنسان من المرض والاعتلال؟

وهل فيه من الضيق إذا اتسعت نفسه للقناعة والرضى والطمأنينة والراحة النفسية؟! وهل فيه من الشقاء إذا أحس الإنسان في قرارته أنه مشمول بالرعاية الإلهية، محفوظ بحماية الأقدار؟! إن الذي خلقه أهل لقضاء حاجته.. لأنه هو الذي وضعه في هذا المقام أو ذاك وهو كفيل بأن يجعله راضياً عن ذلك.. مستعداً للاختبار الإلهي.

(١) عبدالحق ابن سبعين: رسائل ابن سبعين، الرسالة الفقيرية ص ١٩.

وتلك هى قمة التصوف، وغاية مقام الفقر عند المتصوفين: أن يتعلق قلب الإنسان بخالقه سواء فى حالة الفقر أو حالة الغنى، وتتساوى عنده الحالتين وإن كان فيهما عظيم التفاوت، فلن تهمة الدنيا وهو غنى، ولا يغنيه البشر - كل البشر - إذا كان فقيراً، لأنه يعرف أن الغنى ليس منه وكذلك الفقر، ولا يمنعه ذلك من العمل ورعاية التكاليف من جانب، ثم يريح نفسه من التعلل بالأسباب، ومن الجرى وراء الغوامض والمغالق من جانب آخر، فليس وراء ذلك أدنى فائدة؛ فإن كان فقيراً؛ فَلَكَوَفَ يغادر هذه الدنيا كما دخلها، وإن كان غنياً؛ فَلَكَوَفَ يتركها مجرداً عن غناه. فتتساوى عنده الدنيا غنياً كان أم فقيراً كما يتساوى الجميع أمام جبروت الفناء... ١١٠.

على أن الفقر ليس فقر المال والجاه والقناطير المنطرة من الذهب والفضة، فهذا حطام الدنيا يزول مع الزائلين، ولكن النفس تعشقه لأنه من أسباب التعلق بالدنيا، وكل ما يكون دنيئاً خسيساً، تعشقه النفس التى ارتاضت على الخسة وتطبعت بالدنائة، لأنها لم تتأدب بعد بأداب القرآن، ولم تتعود الركض فى ميدان المعاملات القويمة التى من شأنها أن تربها طريق الحق والصواب.

وإنما الفقر خلو الأيدى من الأعمال الصالحة، التى ستواجه بها الله يوم القيامة. بماذا تجيب وأنت خالى الوفاض، مفلس من الخيرات، لا يشفع فيك عمل صالح، ولا ترجى لك عاقبة طيبة؟ بماذا تجيب وأنت مرتعد الفرائس من هول السؤال؟ أى غنى؟ وأى جاه؟ وأى سلطان يسعفك فى هذه الساعة التى قد تدوم فتمكث فيها بين لهيب السعير؟... ١١١.

أهو حب الغنى وتحاشى الفقر؟

أم حب الفقر وتحاشى الغنى؟

أدرك الصوفية المقام الثانى: حب الفقر وتحاشى الغنى، لأن (الغنى) سبب المصائب فى الدنيا والآخرة، فكان تعلقهم بالله عظيماً، ولا معنى لمقام للفقر عندهم بغير

هذا التبرير. وفي ذلك قال ابن سبعين في بعض حكم الرسالة الفقيرية: «ويقال الفقير هو الذى لا يطلب به إلا الله، وإن طلب لذاته أعنى الفقر مطلقاً لا خير فيه»^(١).

وبعد، فقد أطلنا فى مقام الفقر.. لأن الفقر هو الرمز الذى عرف به الصوفية بين مختلف الفرق والمذاهب فى الإسلام، ولما كان الفقر - فى كثير من الأحيان - دليلاً على نقاء الفقراء، فقد جاز للصوفية أن يسموا «فقراء».

٥ - مقام الصبر

فى قضاء الله وحكمه النافذ أمر يحتم أن يكون الصبر فضيلة الصابرين، والمؤمن الصادق لا يجد مفراً من قضاء الله إلا فى هذا المقام. فإن صبر على مكروه أصابه؛ فقد قيد إرادته بإرادة الله، وفر من بلاء الله إلى رحمته.

قال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾^(٢) وقد قيل أحسن الجزاء يوم القيامة على العباد هو الجزاء على الصبر ولا جزاء فوقه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَنَجْزِيَنَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٣).

وأقوال الأولياء فى مقام الصبر لا تحصى، ولكن لا بأس من ذكر بعض منها؛ سئل الجنيد عن الصبر فقال: «حمل المؤمن لله تعالى حتى تنقضى أوقات المكروه»^(٤) وعرف ذو النون المصرى الصبر بقوله: «الصبر التباعده عن المخالفات، والسكوت عند تجرع غصص البلية، وإظهار الغنى مع حلول الفقر بساحات المعيشة»^(٥) وقال ابن عطاء: «الصبر هو الوقوف مع البلاء بحسن الأدب»^(٦).

(١) عبدالحق بن سبعين: «رسائل بن سبعين»: الرسالة الفقيرية ص ١٩.

(٢) سورة الطور: الآية ٤٨.

(٣) سورة النحل: الآية ٩٦.

(٤) الرسالة القشيرية: ص ١٨٥.

(٥) القشيري: الرسالة القشيرية ص ١٨٤. وراجع فى ذلك لابن قيم الجوزية: عدة الصابرين وذخيرة

الشاكرين - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ص ٢٦ - ٢٧.

(٦) السراج الطوسى: اللمع ص ٨٦.

ومن أصدق ما قيل فى دلالة الصبر على الإيمان قول الجنيد: «إن الله تعالى أكرم المؤمنين بالإيمان، وأكرم الإيمان بالعقل، وأكرم العقل بالصبر، فالإيمان زين المؤمن، والعقل زين الإيمان، والصبر زين العقل»^(١).

والصبر قاعدة هامة من قواعد العبودية، وكلما عرك الإنسان نفسه بالصبر، وقومها بالعزيمة والتحمل، وجدها طيبة لينة.. يجرى فيها الصبر مجرى الأنفاس.

ولا يحتاج الصابر إلى شىء يخدم عبادته أكثر من إحتياجه إلى الصبر، فهو يحتاج إلى الصبر فى الابتعاد عن النواهى والمذمومات والمكروهات فى الظاهر والباطن: «والعلم يدل والصبر يقبل، ولا تنفع دلالة العلم بغير قبول الصبر» ومن كان العلم سائسه فى الظاهر والباطن لا يتم ذلك له إلا إذا كان الصبر متسقراً ومسكناً، والعلم والصبر متلازمان كالروح والجسد لا يستقل أحدهما بدون الآخر، ومصدرهما الغريزة العقلية وهما متقاربان لإتحاد مصدرهما، وبالصبر يتحامل على النفس وبالعلم يترقى الروح. وهما البرزخ والفرقان بين الروح والنفس، ليتسقر كل منهما فى مستقرة»^(٢).

ومن الناس من لا يطيق مرارة الصبر، ولا يتحمل خطوب الزمان فإذا نزلت به كارثة أو حل عليه إبتلاء، نهضت طواياه بالتهجم والعبوس، ويخيل إليه أن الدنيا، أغلقت بابها فى وجهه ليكون مصيره الدمار، وليس هذا سوى نقصاً فى الإيمان، فقد يتلى الله عبادة ليختبر قدرتهم على الصبر، لأن الصبر تمام الإيمان، والدنيا - فى كل الأحوال - لا تفتح للعبد ذراعيها بالقبول وبشاشة الترحاب.

وخليق بالمرء أن يتذرع بالصبر ويتحلى بقوة العزيمة عندما تحل به المصائب ويترصده القدر، فليس هناك باب يفزع إليه الإنسان سوى أن يكون صبوراً قوياً ذا عزيمة واحتمال.

والصوفية يقدسون مقام الصبر، فهو كما قال سهل: «مقدسٌ تقدس به

(١) السهروردى: عوارف المعارف ص ٤٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤٣.

الاشياء»^(١)، وأعلى درجات الصابرين.. «الصبر مع الله». وهو دوران العبد مع مراد الله الدينى منه، ومع أحكامه الدينية صابراً نفسه معها، سائراً بسيرها، مقيماً بإقامتها، يتوجه معها أينما توجهت ركائبها، وينزل معها أين استقلت مضاربها. فهذا معنى كونه صابراً مع الله، أى قد جعل نفسه وقفاً على أوامره ومحابه^(٢).

وليس الصبر هيناً يسيراً ولكنه - بهذه الدرجة - شاق على النفس، عسير على الصابرين، وتلك الدرجة من الصبر هى أشد أنواع الصبر وأصعبها وهو صبر الصديقين. وقد وصفه الجنيد فقال: «المسير من الدنيا إلى الآخرة سهل هين على المؤمن، وهجر الخلق فى جنب الله شديد، والمسير من النفس إلى الله، صعب شديد، والصبر مع الله أشد» وسئل أيضاً عن الصبر فقال: تجرع المرارة من غير تعيس^(٣).

وبعد، فنحن فى حاجة إلى الاهتداء بمسيرة الصابرين والأبرار، وبخاصة إذا كنا فى زمن أصبحت فيه العجلة قرينة الندم والغفلة، وصارت فيه الشكاية عنواناً على الضعف والفتور، وتمهيداً للفوضى والإنحلال، واحتضن زماننا هذا أصنافاً من الكسالى العاجزين وجيوشاً من المهرة الذين يجيدون فنون «الخدلة» وتقف طبائعهم دون مواصلة المسيرة لأنها فرغت من المعانى الروحية التى تدفعها قدماً نحو الإمتثال لأهداف الصدق وغاية الأخلاق.

ما عجز الصابرون من السابقين عن الأعمال الرفيعة، والآثار الخالدة.. ولكننا عجزنا حتى عن التشبه بهم، فما عدنا نملك من إرادتنا شيئاً، هم كانوا أقوياء، لأنهم ملكوا إرادتهم برعاية الصبر ومضاء العزيمة والإخلاص لله، أما نحن فنحتاج اليوم إلى هذا التهذيب الإخلاقى الرفيع، وتلك المبادئ الصادقة التى كاد الزمن الذى نعيشه أن يخلو منها، وكادت المادة أن تسحق البقية الباقية من عالم الروح وعالم الضمير..

(١) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١١٣.

(٢) وهذا المعنى يحمل مفهوم «الفناء فى الصبر» بمعنى الانقطاع لله وإدانة الخدمة له تعالى.

(٣) انظر: عبد المنعم صالح العلى العربى: تهذيب مدارج السالكين لابن قيم الجوزية. ط وزارة العدل والشئون الإسلامية، الإمارات، ص ٣٥٤، وأنظر كذلك القشبرى: الرسالة القشيرية ص ١٨٣.

ونحن الآن نلهث لنسير مع عجلة التقدم المادى، ولا نستطيع!!
وأهملنا المعانى، لأنها لا تقدم لنا شيئاً من الدرهم والدينار! أفلا نعود مرة أخرى
إلى الحياة، «الإنسانية الرفيعة» وإلى قيم الحق والخير والجمال؟!
أفلا ندرك هذه المعانى - بما فيها من الرحب والسعة - وفاعليتها على سلوك
الإنسان؟!!

ولكن كيف ونحن فى عصر صعب، وبين أناس أبتدعوا التكلف فى الحياة
الواقعية بما فيها من جنوح إلى الماديات، وإندفاع نحو الواقع المعاش الذى فرض على
الناس - أو فرضوه على أنفسهم - أن يبحثوا فى المادة ويفتشوا فى المحسوسات، فصار
الإنسان بهذا المفهوم المادى قلقاً تسيطر عليه الوسواس وعوامل الصراع الدائب مع
الحياة، ومع الزمن، ومع الوجود.

وفى هذا العصر تقلصت اهتمامات الإنسان بعالم الروح وقضايا الوجدان،
وأصبح الفكر مشغولاً بما يعدده من أرباح ومكاسب مادية لا أن ينظر إلى ما وراء المادة
من الخفاء المستور، لعل بصيرته تنشط يوماً، ويعرف أن هنالك عوالم أخرى غير هذا
العالم المحسوس.

وعوالم الروح فى نظر إنسان اليوم، وزمن اليوم ليست إلا مجرد أفكار وآراء
وتجارب شخصية لا تمت إلى الواقع بصلة، ولا يدركها، - بسهولة ويسر - من يعيش فى
زماننا هذا: زمان الكذب والإختلاف!

إنها مجموعة من القيم لا تساوى المجهود المبذول فى تحصيلها، ولا تعود علينا
بتكلفة الوقت الضائع فيها، وأنت إذا وقفت تنظر إلى أحوال الناس وصراهم من أجل
لقمة العيش؛ دهستك الأرجل وصرت مغموراً لا يبالي بك، ولا يسترق لحالك قلب،
رقيق.

والحياة الروحية فى نظر إنسان الزمن الحاضر، لا توفر له شيئاً صالحاً للحياة فهل

توفر له القوت إذا سلبته الحياة القدرة على العمل والكسب والإرتزاق؟ وهل تبنى له القصور العوالى والقمم الشوامخ؟!؟

الحياة الروحية، تقف عطلة أمام الطموح، ما لنا ولها والعالم يجرى من حولنا على أربعة أرجل ونحن نسير بواحدة عرجاء. فعلينا أن نضرب بها عرض الحوائط أجمعين، لنعيش عيش المتقدمين فى دنيا التقدم والبناء!

هذا لسان حال الماديين الذين ينظرون إلى الحياة بمعزل عن دنيا الروح وصفاء الوجدان، ولو تجردوا لحظة واحدة لعرفوا أن الدنيا محكومة بأحكام الروح، وأنهم لم يخلقوا عبثاً فى عالم مصنوع على أكمل حكمة وأعظم إتقان.

والناظر إليهم - من الوهلة الأولى - يجدهم يسجلون الواقع بحذافيره، ويرقبون الأحداث كلها.. وقد عصرتهم الحياة عصراً، وضيق عليهم منافذها، وحملتهم يتقلبون بين الشدة واليسر، وبين الضيق والفرج، فكان حكمهم على الأشياء يأخذ بمجامع القلوب.

ولكن عالم الروح لا يعطيك أسباب الإهمال لعالم المادة، وإنما خلق الله لك عقلاً تحتكم به إلى الأمور، فلا تُفرط فى الأخذ بالماديات ولا تفرط فى عالم الروح لتسير وسطاً بين هذا وذاك.

ومعنى هذه الوسطية، أن يهتم الإنسان بعالم المادة والمحسوس، ولا يهمله إهمالاً تاماً، ففيه من ثمرات الروح وفيض الإبداع ما يقرر أن النفحات العلوية لا تهمل المخلوقات الحسية، بحال من الأحوال، وإنما تفىء عليها ومضات من الروح، ومعان من الحق والجمال قد لا تيسر للناظر إلى عالم الروح خاصة وهو غير مكترث بالمادة ولا عابئ بها فى جميع الأحوال.

ولئن كان العالم المادى لا قيمة له؛ فلمَ خلقه الله إذن؛ وأثم تنسيقه على أروع صورة؟ ليس من الضرورة ولا من المفروض أن يكون الداعى لعالم الروح مغمض الجفون عما يجرى فى دنيا الناس وقضايا الواقع وطبقات المجتمع؛ ولا من الضرورى ولا من المفروض أن يقول لنا كلاماً يدل على نعاسه الدائم وغفواته الثابتة..!!

والمصوفية لما نظروا إلى الحياة ونظروا إلى الفرد الذى يعيش فى هذه الحياة ثم يخرج منها بلا مكسب رابح، ولا ربح دائب موصول.. ماذا عساه أن يفعل وهو صائر إلى زوال يغشاه الهلاك كما غشى غيره من الجبابرة العصاة ويطويه - كما طواهم - فى ذمة التاريخ.. ماذا عساه أن يفعل إزاء هذا المصير؟

رأى الصوفية أن مصير الإنسان يكمن فى مجاهداته للأهواء بصبر وجلد وقوة احتمال وعلى قدر عزيمته يكون مصيره من الصلاح والإحسان.

عندئذ يحتقر المغنم الدنيوية بما شاهده فى عالم الروح التى أنعم الله بها عليه، فلا يرضى بها بديلاً بل يسعى جاهداً أن يلتصق بهذا المغنم الإلهي إذ ليس هناك عطاء أجمل ولا أجود.. «من الاتصال بالمبدع الأول الذى وهب الروح لكل موجود، وصير العالم كتلة من الكهرباء»^(١).

٦ - مقام التوكل،

لقد أمر الله تعالى فى كثير من الآيات الكريمة بالتوكل. وجعله مقروناً بالإيمان، فقال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾^(٢).

وقال فى موضع آخر: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾^(٣).

ثم أبان عن توكل خصوص الخصوص فى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾^(٤) والمتوكلون كما يذكر الطوسى على ثلاث طبقات.

(١) توكل المؤمنين: وهو طرح البدن فى العبودية، وتعلق القلب بالربوبية، والطمأنينة إلى الكفاية، فإن أعطى شكر، وإن منع صبر، راضياً موافقاً للقدر.

(١) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق جـ ٢ ص ١٠٧.

وأنظر كذلك: د. أبو الوفا الغنيمي التفاتانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى: المقدمة.

(٢) سورة المائدة: الآية ١١. (٣) سورة إبراهيم: الآية ١٢.

(٤) سورة الطلاق: الآية ٣.

(٢) توكل أهل الخصوص: وهو موت النفس عن ذهاب حظوظها من أسباب الدنيا والآخرة.

(٣) توكل خصوص الخصوص: فهو اعتماد القلب على الله - كما روى عن الجنيد.

وقال الشبلى التوكل: «أن تكون لله كما لم تكن، ويكون الله لك كما لم يزل»^(١) ولم يكن التوكل من المقامات الهامة إلا لأنه أثار أثارة كبرى على المتصوفين، وتسبب في نقدهم والهجوم عليهم هجوماً عنيفاً، حتى إن كثيراً من العلماء جعلوا من بعض الأفكار الخاطئة عند المتصوفين سبباً في تخلف الأمة الإسلامية، ودعوة إلى الاستكانة والجمود. فما تخلف المسلمون وتقهقرت صفوفهم إلا بدعوة المستصوفين إلى التواكل والتجرد عن الأسباب. ومن هنا لمجد ثورة العلماء المعتدلة نحو تصحيح مسار التصوف، ونقله من خوائف الكسل والخمول إلى أجواء العمل التي تتحقق بها نصرته الإسلام. فالذي يعتقد التوكل لا يمنعه اعتقاده من العمل والكفاح، ولا يعوقه عن الجد والإجتهاد في طلب الرزق الحلال.. لأن العمل يكون بالجوارح والأعضاء، والتوكل مكانه القلب.. فهو «سر بين العبد وبين الله»^(٢). وحركة الجوارح والأعضاء لا تنافي حركة القلب، ومدار الإيمان كله يدور على القلب، قال سهل ابن عبد الله: «من طعن في الحركة فقد طعن في السنة، ومن طعن في التوكل فقد طعن في الإيمان»^(٣).

والسنة تقول إن العمل واجب من واجبات الدين، وفرض من فرائضه الظاهرة، لا ينفيه توكل ولا يلغيه اعتقاد سليم.

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٧٨، ٧٩ وينسب الكلاباذي قول الشبلى المذكور إلى الجنيد. أنظر: التعرف ص ١٢٠، وكذلك السهروردي أنظر: عوارف المعارف ص ٤٥٠. وأيضاً: د. مجدى إبراهيم: بين التوكل والتواكل في مقالات الصوفية - مقال بمجلة التصوف الإسلامى - القاهرة - ١٩٩٦ م.

(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٢١.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية ص ١٦٦.

والحركة الظاهرة هي الكسب بالسنة، والإقرار بأمور الشريعة، والتوكل الحق يجمع بين الحركة الظاهرة، والحركة الباطنة، وبين عمل الجوارح وبقين الإيمان حتى يكون الإنسان المؤمن معافاً لا خلل في مسيرته ولا اعوجاج، ولقد روى عن سهل أيضاً - أنه قال: «التوكل حال النبي ﷺ، والكسب سنته، فمن بقى على حاله فلا يترك سنته»^(١).

ويعلق عبدالقادر الجيلاني على ذلك فيقول في «الغنية».. فمن أنكر الكسب فقد أنكر السنة، ومن أنكر التوكل فقد أنكر الإيمان، فإن تعسر شيء من الأسباب فبتقدير الله عز وجل، وإن تيسر شيء منها فبتيسيره عز وجل، فتكون جوارحه وظواهره متحركة في السبب بأمر الله تعالى عز وجل، وبباطنه ساكن لوعده الله عز وجل^(٢).

فالتوكل عند أقطاب التصوف، وليس عند «الأدعياء»؛ هو الأخذ بما جاء في آيات الكتاب الكريم أخذاً حرفياً قائماً على التدبر والمعرفة الباطنية؛ على أنهم يحافظون على السنة النبوية ويدعون إلى التمسك بها. وقد تنبه أصحاب الاعتدال إلى ضرورة الجمع بين الشريعة والحقيقة، والظاهر والباطن، فلم يكن التوكل مانعاً لهم من الكسب والسعي وراء الرزق ومهمات المعيشة حتى أن الغزالي وهو في أرقى مراحل حياته الروحية كانت تشغله مهمات العيال، وضرورات المعاش، وتغير لديه في وجه المراد، وتشوش عليه صفوة خلواته^(٣)؛ فإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على مسايرة الحياة، ولئن قال الصوفية بالتوكل فليس معنى ذلك أنهم يدعون إلى التواكل.. وهناك فرق بين التواكل وبين صدق التوجه إلى الله حيث يتطلب ذلك قطع العلائق التي تقف حجرة عثرة في طريق الوصول. وهذا ليس من جنس التواكل ولكنه من جنس «الفناء».

وليس الفناء إلا ملكة روحية خالصة وهبة من هبات الله كما سيأتي تفصيله.

(١) المصدر السابق: ص ١٦٦.

(٢) عبدالقادر الجيلاني، الغنية لطالبي طريق الحق، مكتبة مصطفى الباوي، الحلبي، الطبعة الثالثة ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م، الجزء الثاني ص ١٩٢.

(٣) أنظر الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ١٣٠.

والواقع أن التوكل يرتبط إرتباطاً وثيقاً بحال الفناء، فما ظنك برجل وضع الله أمام عينيه، وأنخلع من الحول والقوة^(١)؛ وهانت عليه إرادته ونفسه وكيانه كله؛ بجانب الإرادة الإلهية؛ واستهدف في عمله وجه الله، وكان أول مقاماته في التوكل أن يبقى بين يدي الله كالميت بين يدي الغاسل، يقلبه كيف أراد، ولا يكون له حركة ولا تدبير^(٢) بل تحركه القدرة الأزلية كما تحرك يد الغاسل الميت.

فمن كان هذا توكله، فهو في حال الفناء.. فإن قيل هل يتصور وجود هذا الحال قال الغزالي: «أعلم أن ذلك ليس بمحال ولكنه عزيز نادر»^(٣).

ومن بلغ هذا المقام فقد بلغ حقيقة التوحيد من التوكل. وحاصله: «أن ينكشف لك أن لا فاعل إلا الله تعالى، وأن كل موجود من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وغنى وفقر إلى غير ذلك مما يطلق عليه اسم الملتفرد بإبداعه واختراعه هو الله عز وجل لا شريك له، وإذا انكشف لك هذا لم تنظر إلى غيره، بل كان منه خوفك وإليه رجائك وبه ثقتك وعليه اتكالك، فإنه الفاعل على الإنفراد دون غيره، وما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والأرض؛ وإذا انفتحت لك أبواب المكاشفة اتضح لك هذا إتضاحاً أتم من المشاهدة بالبصر»^(٤).

وليكن في الاعتبار أن أعلى ما في مقام التوكل ليس مفروضاً على جميع الناس، وليسوا أهلاً لتطبيقه، وكفيتهم معرفة بمقام التوكل هو ما قاله حاتم الأصم: (ت ٢٣٧هـ) عندما سئل: علام بنيت أمرك هذا من التوكل؟

فقال: «على أربع خلال علمت أن رزقي ليس يأكله غيري فليست أشتغل به، وعلمت أن عملي لا يعلمه غيري فأنا مشغول به، وعلمت أن الموت يأتي بغتة فأبادره، وعلمت أني بعين الله تعالى في كل حال فأنا مستريح منه»^(٥).

(١) من مقولة السرى السقطي في التوكل أنظر السهروردي: عوارف المعارف ص ٤٥٠.

(٢) نسب السهروردي هذا القول إلى سهل بن عبدالله.. وفي الإحياء جاء من غير نسبة أنظر عوارف المعارف ص ٤٥٠. وراجع: الإحياء ج ٤ ص ٢٦٠.

(٣) الغزالي: الإحياء ج ٤ ص ٢٦١. (٤) الغزالي: الإحياء ج ٤ ص ٢٤٧.

(٥) عبدالقادر الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق، الجزء الثاني، ص ١٩٠ - ١٩١.

ومن هذه النصوص السابقة تتكشف لنا حقيقة التوكل عند الصوفية، وهى أنه تفويض لحكم الله يفعل فى ملكه ما يشاء ومنه قول القائل:

لاتدبر لك أمراً فأولو التدبر هلكى

فوض الأمر إلينا نحن أولى بك منك

وهو ما يفيد توكل «خصوص الخصوص» الذى أشار إليه الطوسى فى «اللمع» سابقاً - فقال على لسان بعضهم: «من أراد أن يقوم بحق التوكل فليحفر لنفسه قبراً ويدفنها فيه، وينسى الدنيا وأهلها، لأن حقيقة التوكل لا يقوم له أحد من الخلق على كماله»^(١)؛ لأن التوكل حقيقة تؤدى إلى التوحيد، فمن عرف التوكل حق المعرفة، كان من الموحدين حق التوحيد... وهيهات أن تصفو العلاقة عند أحد من الناس، فيدرك بها حقيقة التوكل الذى يقوده إلى حقيقة التوحيد الخالص من شوائب الشرك وأخلاق الزندقة والإلحاد!

ولكن أهل خصوص الخصوص من المتوكلين خرجوا بالكلية عن درجات التوكل فأسلمهم التوكل إلى حقائق التوحيد^(٢).

إلى هذا، ترى كيف فطن كبار علماء التصوف إلى «حقيقة التوكل» وكيف أتفق هذا «المقام» مع نزعتهم الروحية إتفاقاً شاملاً كاملاً.. لا يعرف الحيدة عن حسن السلوك، ولا يدري طريقاً إلى الله غير هذا الطريق.

فأين هذا من أمر الناس فى هذه الأيام؟!

فهل يقدر أحد منهم أن يعترض على التوكل وهو بهذه الحال أم أنهم انشغلوا بأمور الدنيا عن أمور الدين؟

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٧٩.

(٢) انظر الدرجة الثالثة من أعمال المتوكلين عند الغزالي: الإحياء جزء ٤ ص ٢٦٧ حيث يقول: «ملاسة الأسباب التى يتوهم إنضائها إلى المسببات من غير ثقة ظاهرة وذلك يخرج بالكلية عن درجات التوكل».

ولانبالغ إن قلنا إن التصوف - بهذا المعنى - رأس الإيمان وأعلى ما فى هذا الدين.. ولكن الذين يعتقدون أن التصوف حرب على العمل وحرب على التقدم والتحضر، أرادوا أن يضربوه من هذا الباب.. باب التوكل على الله؛ منتهى غايات المتوكلين!!

ونحن ساءلون هؤلاء: أتراهم يتوكلون على الله حقاً أم أنهم يتوكلون على شيطان ماكر يريد. نقصد على نفوسهم ومطامعهم وأهوائهم؟

ولو كان التصوف - حقاً - حرباً على العمل، فهل فى وسع أحدهم أن يعمل أعمال الصوفية، ويتجرد للخدمة الروحية، وإحسان العلاقة مع الله، أو يأنى بمقولة صادقة تؤكد أعماله وأفعاله، وتفيد - بحق - نقاء السريرة وصدق الإنجاء؟!

ولو كان التصوف حرباً على التقدم والتحضر، فهل خلت الدنيا من المتقدمين والمتحضرين وصارت وفقاً على المتصوفين؟!

ثم ما الذى قدمه المتحضرون من أعمال ينصلح بها أمر الآخرة كما صلحوا أمر دنياهم، أو ظنوا أنهم يصلحون..؟! وماذا أفادوا من تهذيب للنفس، وتقويم للأرواح وتزكية للأئدة والقلوب؟ ماذا قدموا لعالم الروح والأخلاق؟

أحلوا عبادة الآلة محل عبادة الإله - وارتضوا بالظلال والأشباح بديلاً عن عشق المعانى ورضوان الأرواح؛ وأباحوا ما لا يستباح، فى عالم تستبج فيه الدنائة والشرافة وخسائس الفعال، ثم عبدوا الدنيا، ولما لم تنلهم أغراضهم ومطامعهم، أحتالوا ترقيعها بتمزيق الدين على حد قول إبراهيم بن أدهم:

نرقع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع

فطوبى لعبد آثر الله ربه وجاد بدنياه لما يتوقع^(١)

(١) انظر الغزالي: منهاج العابدين، مطبعة مصطفى البابى الحلبي، ١٣٣٧ ص ٥٦.
وانظر كذلك د. عاطف العراقي: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١٣٣ و ص ١٤١.

ولكن هؤلاء يعللون فهمهم للتوكل عند الصوفية، بأنه مضاد للإكتساب. فمن معان التوكل الكف والإعراض عن الأسباب اعتماداً على الله تعالى.. وكأن التوكل - من طوائف الصوفية - لا يحق له الإكتساب وطلب الرزق الحلال.

ليس هذا توكلًا إذ التوكل على الله حقاً لم يقف عند حد الإكتساب ولكنه يجاوز التفكير في الإكتساب برد الأمور جميعاً إلى الله خالق الأنفس وما كسبت.

إن التوكل لا ينافي الكسب - كما ذكر الإمام السيوطي - بل يكون العبد فيه مكتسباً متوكلاً ساعة أن يرضى بما قسم الله له، ولا يتطلع إلى أكثر منه^(١). أى أنه يكون قنوعاً.. تعمل فيه القناعة عمل الرضى والتسليم، وقد قال عمر رضى الله عنه لقوم قعدوا وادعوا التوكل: «إنما التوكل الذى يلقي بذرة فى الأرض ويتوكل»^(٢).

وبعد، فإذا تأملنا أقوال الصوفية نجدها تدور حول محور هام سواء فى الإكتساب أو فى التوكل أو فى سائر المقامات الأخرى، وهو:

«حصر النفس فى زاوية الطاعة»، وتقييدها بقيود الالتزام والشرعية، فإن سعى العبد ليكتسب رزقه، فلا بد أن يكون سعيه واكتسابه، طاعة. وإن توكل، فتوكله على الله، طاعة. فقد قيل: «التوكل أن لا تعصى الله تعالى من أجل رزقك» وهل يعصى الرجل المؤمن ربه وقد رضى به وكيلاً^(٣).

وكل ما يقال فى مقام التوكل - بهذا المضمون الطيب - فهو دليل على التصوف الذى يحمل النفحات الروحية. وفى هذه النفحات الفضلة الباقية من رجال عرفوا طهارة القلوب وطهارة النفوس.

٧ - مقام الرضى:

﴿رَضِيََ اللَّهُ عَنْهُمْ، وَرَضُوا عَنْهُ، ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(٤).

(١) الشيخ محمد نووى: سلال الفضلاء شرح منظومة هداية الأذكياء إلى طريق الأولياء ص ٣٣.

(٢) عبد القادر الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق ج ٢ ص ١٩٠.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية، ص ١٦٤.

(٤) سورة المائدة: الآية ١١٩.

الرضى من الله، والرضوان من العباد، فإذا اتصل الرضا بالرضوان اتصلت الطمأنينة بالقلوب. والرضى يعمل على القلب، حين يرضى بحكم الله بين شغافه وطواياه، والباعث على الرضى عمار القلب بمعرفة الله، ونظراً لعظم هذا المقام فقد اختلف الناس فيه هل هو من الأحوال أو من المقامات؟

وقد أورد القشيري اختلاف بعض المتصوفين من العراقيين والخراسانيين فى الرضا؛ عدّه أهل خراسان من جملة المقامات وهو عندهم نهاية التوكل ومعناه: يؤول إلى أنه مما يتوصل إليه العبد باكتسابه، وجعله أهل العراق من جملة الأحوال وليس ذلك كسباً للعبد، بل هو نازلة تحمل بالقلوب كسائر الأحوال.

وبعد أن عرض القشيري اختلافهم حول مقام الرضا قال: «يمكن الجمع بين الفريقين فيقال بداية الرضا مكتسبة للعبد، وهى من المقامات، ونهايته من جملة الأحوال، وليست بمكتسبة»^(١).

وهو توفيق رائع من القشيري يدل على خبرة بطبيعة المقامات والأحوال؛ لأن الرضى بحق يدل على انتقال من طور المقام إلى طور الحال. وهو قاهر للعبد على التسليم والاذعان يسكن به القلب تحت مجارى الأحكام - كما ذكر الحارث المحاسبى؛ وفيه يكون رفع الاختيار كما روى عند الجنيد. ومن كانت الدنيا فى قلبه مقدار حبة واحدة، لا ينال مقام الرضا.. لأن الرضا سرور القلب بمر القضاء، ولا يكون قلب الرجل مسروراً بالمصيبة بقدر ما يكون مسروراً بالنعمة، وإقبال الدنيا، وحب الحياة.

إنما بعد الرضا عن كثير من الناس، لأنهم حرموا نعمة التسليم والتفويض والرضا بمر القضاء.

وإذا خالجت الإنسان خالجة الضيق والعبوس والتبرُّم أو هجست به هاجسة النفور والتسخط فلا يعد - بحال - من الراضين بقضاء الله، ولا يحسب فى عداد أهل العرفان:

(١) القشيري: الرسالة القشيرية ص ١٩٣ وأنظر كذلك الكلاباذى: التعرف ص ١٢٢ وايضاً عبدالقادر الجيلانى: الغنية لطالبى طريق الحق ج ٢ ص ١٩٧.

«قال الشبلى بين يدي الجنيد: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم». فقال الجنيد: «قولك هذا ضيق صدر؛ وضيق الصدر لترك الرضا بالقضاء، فسكت الشبلى» ١١ وسكوت الشبلى علامة على أنه لم يكن من المتحققين بمقام الرضى إلا حال خطاب الجنيد له.

وأهل الرضا فى الرضا ينقسمون على ثلاث:

١ - منهم من عمل فى إسقاط الجزع حتى يكون قلبه مستوياً لله عز وجل فيما يجرى عليه من حكم الله من المكاره، والشدائد والراحات والمنع والعطاء.

٢ - ومنهم من ذهب عن رؤية رضائه عن الله عز وجل، برؤية رضا الله عنه، فلا يثبت لنفسه قدم فى الرضا وإن استوى عند الشدة والرخاء والمنع والعطاء.

٣ - ومنهم من جاوز هذا وذهب عن رؤية رضا الله عنه، ورضا عن الله لما سبق من الله تعالى لخلقهم من الرضا^(١).

ومن الواضح، فى هذه الشواهد والنصوص أن المؤمن فى مقام الرضا يستقبل قضاء الله وإرادته بعد أن مرَّ بسائر المقامات السابقة. فلا بد فيما يلى أن ينتهى إلى مقام يكون فيه مسلماً مفوضاً محققاً من التسليم والتفويض.

ولا غرابة فى ذلك، فليس فوق مقام الرضا منزلة، ولا فوق درجته مقام، فلا قدرة ولا إختيار ولا إرادة سوى أن يحل العبد قدرة الله وإختياره وإرادته فى نفسه فيكون عمله بالله ومن الله وعن الله وإلى الله، فيعلم علم اليقين أن فى رضا بقضاء الله رضوان من الله تعالى.

ولا يبلغ العبد «حال الفناء» حتى يمر بمقام الرضا حيث تذوب الإرادة البشرية فى الإرادة الإلهية.. وتمحو الذات الإنسانية، بل لا تكون هناك ذات إنسانية إنما هى حقيقة واحدة وإرادة واحدة، وإختيار واحد.

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٨٠، ٨١.

وهؤلاء الذين رضى الله عنهم فاستعملهم بعمل أهل الرضى، فلم يروا فى الوجود غيره وبقية الأشياء مظاهر زائلة؛ هم المقربون إلى الله وهم أهل خصوص الخصوص من الراضين والمرضى عليهم.. وربما كان هذا ما أشار إليه أبو سليمان الداراني (ت ٢٢٥هـ) بقوله: «ليس أعمال الخلق بالذى يرضيه ولا بالذى يسخطه، ولكنه رضى عن قوم فاستعملهم بعمل أهل الرضا، وسخط على قوم فاستعملهم بعمل أهل السخط»^(١).

وهو أيضاً - ما أشار إليه الجنيد «بحقيقة التوحيد» من أن الله تعالى أخذ التوحيد ميثاقاً عليهم وهم بعد فى عالم الذر، فأقروا بوحدانيته بذهاب رؤية الأشياء مع إقامة الأمر فى الظاهر والباطن بإزالة معارضات الرغبة والرغبة ممن سواء مستخرجة ذلك من عيون الموافقة بقيام شاهد الحق معه فى قيام شاهد الدعوة من الإستجابة^(٢).

فالرضى بعد ذلك هو عتبة الفناء، والراضون هم الفانون عن إرادتهم الباقون بإرادة الله فى الظاهر والباطن بإزالة الرغبة والرغبة إلا من الله. أولئك المستعملون الذين رفعوا الإختيار قبل القضاء، وفقدوا المارة بعد القضاء، وهاج جبههم فى حشو البلاء^(٣).

نعم: «هاج جبههم فى حشو البلاء» لأنه من الله. والشىء الذى يكون من الله - أياً كان - خيراً أو شراً فهو محبوب.

وقد لا يتقبل الإنسان هذا المعنى من الوهلة الأولى.

كيف يهيج الحب فى حشو البلاء؟

فلإننا نحيب ببساطة: هو الدوران مع إرادة الله كيفما كانت. وقد يحدث لأحد من الناس حادث أو يصاب بمصاب عظيم، وتراه يفزع فزعاً شديداً، ويجزع جزعاً مبالغاً

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٨١.

(٢) أبو القاسم الجنيد: مسائل فى التوحيد - ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد - بمعهد المخطوطات العربية رقم ١٣٤ توحيد - ٤٧ لوحة ٦٦ ي.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية: ص ١٩٦ من مقولة ذى النون المصري.

فيه، كأن قضاء الله صادف قلباً غير مؤمن ونفساً أطمشت إلى الدنيا، لم تخامرهما فيها الشكوك، وعقلاً تعود التعامل مع الأسباب وفقاً لصناعة المنطق وتبعاً لترتيب المقدمات.

فإذا أحلت به كارثة ما، فجّج من هول المصيبة، وأحياناً كثيرة، ينزل الله على قوم مصائبه وكوارثه، ليرفع أبصارهم إلى السماء، ويطلعهم على أحكام الغيب وأقدار الخفاء.

بيد أن ما يملكه الإنسان من قدرات وإمكانات لا يمكنه حتى من السيطرة على نفسه، فما باله يكابر ويستغل ولا يدع لقضاء الله؟!

وسواء كان الإنسان في حالة فزعه أو حالة رضاه، فهو في الحالتين محكوم بقضائه، وليس قضاء الله سوى حكم نافذ على الأشياء أَرَادَهُ الإنسان أم لم يردده، والعاقل هنا؛ من يسلمه عقله إلى الرضى بالقضاء: «وعليه أن يتفقد نفسه ويأخذها بالوفاء بما عزمت عليه من إخلاص الأعمال على الرضى والتوكل ومفارقة دناءة الأخلاق»^(١)؛ ومن عرف خفى لطف الله رضى بفعله على كل حال^(٢).

وبعد، فإن مقام الرضا عند الصوفية يُظهرنا على مزية خاصة بأهل السلوك وهي «التسليم المطلق لله» الذى لا يدع العبد يفكر فى شىء غير ما أَرَادَهُ الله له، وهو فرح بما ينزله عليه من خير أو شر، لأنه مستعمل من قبيل الله، ومن وجوه بيان حقيقة^(٣) الرضا وتصوره فيما يخالف الهوى، أن يبطل إحساس العبد بالألم حتى يجرى عليه المؤلم ولا يحس، وتصيبه جراحه ولا يدرك ألمها، وهو إستغراق المحبة الذى يورث الرضا..

ثانياً: الأحوال:

١ - حال المراقبة:

ويستند عند الصوفية إلى عديد من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾^(٤).

(١) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله؛ تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود ص ٣٨١.

(٢) الغزالي: الإحياء ج٤ ص ٣٤٩.

(٣) المصدر السابق: ج٤ ص ٣٤٧. (٤) سورة الأحزاب: الآية ٥٢.

وقوله تعالى: ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (١).
 وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (٢).

ويستند - أيضاً - على أحاديث الرسول ﷺ التي وردت وفيها هذا المعنى مثل قوله: «أعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك» (٣).

ومعنى حال المراقبة هو إنصراف قلب العبد عن الخواطر المذمومة لانشغاله بمراقبة الله تعالى بعد أن علم يقيناً أن الله مطلع عليه، فلا يصرف قلبه صارف عن طاعته ومراقبته. ومنه قول الحسن بن علي الدامغانى: «عليكم بحفظ السرائر؟ فإنه مطلع على الضمائر» وهو حال الإبتداء فى المراقبة كما نبه إليه الطوسى (٤).

غير أن المراقبة حال يتقطع له المريد بعد أن يحاسب نفسه فى كل حركاتها وسكناتها، فلا تبدو منه بوادر النقص والتغافل، ولا ترد عليه شواغل السهو والنسيان، فيصل بذلك إلى الكشف والمشاهدة، وإليه أشار أبو محمد أحمد الجربرى (٥) (ت ٣١١هـ) بقوله: «من لم يحكم بينه وبين الله تعالى التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة» (٦). وأطلق الطوسى على هذا الحال بالحال الثانى فى المراقبة.

وأورد عن أحمد بن عطاء قوله: «خيركم من راقب الحق بالحق فى فناء ما دون الحق، وتابع المصطفى ﷺ، فى أفعاله وأخلاقه وآدابه» (٧).

(١) سورة ق: الآية ١٨.

(٢) سورة التوبة: الآية ٧٨.

(٣) الحديث رواه مسلم: كتاب الإيمان - تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقى - طبع دار إحياء التراث ص ٣٧.

(٤) السراج الطوسى: اللمع ص ٨٢.

(٥) أحمد بن محمد الجربرى (ت ٣١١هـ) كان من كبار أصحاب الجنيد، وصحب أيضاً سهل ابن عبد الله التستري، وهو من علماء مشايخ القوم. أقعد بعد الجنيد فى مجلسه، لتمام حاله، وصحة علمه؛ أنظر أبو عبد الرحمن السلمى: طبقات الصوفية ص ٢٥٩.

(٦) القشيري: الرسالة القشيرية، ص ١٨٩.

(٧) السراج الطوسى: اللمع ص ٨٣.

ومن أهم ما قيل فى المراقبة قول الجنيد: «من تحقق فى المراقبة خاف على فوت حظه من ربه عز وجل لا غير»^(١).

والى هذا المعنى أشار الطوسى فقال: «هذا حال الكبراء من أهل المراقبة: فإنهم يراقبون الله تعالى ويسألونه أن يرعاهم فيها، لأن الله عز وجل قد خص بنجبائه وخاصته بالأى يكلمهم فى جميع أحوالهم إلى أحد وهو الذى يتولى أمرهم»^(٢).

ومن المقارنة بين هذه الأقوال يتضح لنا أن حال المراقبة إنما هو حال على درجات متفاوتة أعظمها درجة «التحقيق» يدل على ذلك قول الجنيد السابق «من تحقق فى المراقبة...»، والتحقيق فى المراقبة مقام عظيم ودرجة سامية.

وهى درجة عظيمة عالية، لأنها الدرجة التى تصل الإنسان بربه فيكون مشغولاً به عن سواه. ومن الناس من يراقب ربه ليسلم من العقاب أو ليطمع فى الثواب، ومنهم من يراقبه مراقبة لا غفلة فيها ولا سهيان، ولا طمع من ورائها ولا أمانى ولا آمال.. ولكنه ينطق بما أثبت الله فى نفسه من أحكام وأفعال، ويرعى سره بملاحظة الغيب ومراقبة الله فى نفسه، وقول ذو النون المصرى يدل على ذلك: «علامة المراقبة إثارة ما أثار الله تعالى، وتعظيم ما عظم الله تعالى، وتصغير ما صغر الله تعالى»^(٣).

والمراقبة إضمار حركة القلب تجاه الله، وإخفاء الأعمال قصداً لوجه الله، وفى هذا يتميز سلوك التحقيق والعرفان عن أسلوب التظاهر والإفتعال.

قال أحمد بن عطاء، لبعض حكماء خراسان ممن قد ولع بالجهل، وقارن التقشف ولازمه: «أو ما علمت أن ما تقارن ببدنك أقدار فى جنب ما تطالع بقلبك، وما تطالعه بقلبك هباء فى جنب ما تراقب فى شرك، فراقب الله تعالى فى شرك وعلانيتك، فإنه خير بما تقارن من عملك وعبادتك»^(٤).

(١) القشيري: الرسالة ص ١٨٩.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص ٨٣ - ٨٤.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية ص ١٩١.

(٤) السراج الطوسى: اللمع ص ٨٣ - ٨٤.

وفى هذا، نلمح نزعة إعتدال حادة تفصل بين عمل الشكل والمظهر، وإضمار الجوهر والخفاء.. فليس من الطاعة أن تكون متقشفاً تدعى الزهد والتصوف، وأنت فارغ النية من مراقبة الله، خالى القلب من مراعاته وتقواه.. تقول بالألفاظ ما لا تصدقه الأعمال، وينطق لسانك بما تخالفه جوارحك، ومن كانت سريره مريضة باطلة، فكل ما يظهره علانية باطل مريض.

وفى أحيان كثيرة يكون الظاهر دليلاً على خراب الباطن؛ وظواهر الأعمال والأفعال لا تثبت صحتها ولا تستقيم مقاصدها وهى بعيدة عن نية القلب، وصدق الجنان. قال أبو حفص: «إذا جلست للناس، فكن واعظاً لقلبك ولنفسك، ولا يغرنك اجتماعهم عليك، فإنهم يراقبون ظاهرك، والله يراقب باطنك»^(١).

فالصوفية يقيمون فضائل الطريق الصوفى على مراعاة القلب وصيانة الخواطر والضمير، ومن فضائل هذا الطريق أن الباطن لا يطنى على الظاهر، ولا يتعطل الظاهر تدرعاً بإصلاح الباطن، فإصلاح الباطن له جارحته وهى القلب، وإصلاح الظاهر له خاصته وهى العلم والعمل. والصوفية يجمعون بين الإثنين: «أمرنا هذا مبني على فصلين: وهو أن تلزم نفسك المراقبة لله تعالى، ويكون العلم على ظاهرك قائماً» ذلك ما قاله أحمد الجريري^(٢) فوجود العلم يحفظ الظاهر ويضمن سلامة الباطن، والعمل يسوسه العلم، ولولا وجود العلم لكان العمل باطلاً.

وبعد، فإن المراقبة تتضمن فضيلة الجمع بين العلم والعمل. كيما يخلص السر لله ويبلغ العبد درجة التحقيق.

والصوفية يدققون على مراقبة الخواطر عند الغفلات، فأعلى درجات التوبة هى التوبة عند الغفلة، وإنما حدثت الغفلات لسهو الصادقين من أهل الخصوص عن المراقبة. والمراقبة تقتضى القرب.

﴿١﴾ القشيري: الرسالة القشيرية ص ١٩٢.

﴿٢﴾ القشيري: الرسالة القشيرية ص ١٩١.

٢ - حال القرب:

على آيات كثيرة من القرآن الكريم، ينبني هذا الحال عند الصوفية: فهم يشيرون إلى قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾^(١).
وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(٢).
وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾^(٣).
وقوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا تُطْعِمُهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾^(٤).

وإذا نظرنا إلى حال القرب عند المقربين وجدناه يركز على الطاعة التامة ومداومة الذكر في السر والعلانية حتى يشاهد العبد بقلبه قرب ربه منه، فيقربه الله منه بقدر قربيه منه؛ وفي ذلك نقل الغزالي عن الجنيد قوله: «إن الله تعالى يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه، فانظر ماذا يقرب من قلبك»^(٥).

ويستفاد من هذا، أن القرب ينقسم إلى إثنين: قرب الله تعالى من العباد وهو مما ذكره الله في كثير من الآيات القرآنية. وقرب العبد من الله تعالى وفيه تعبير عن درجات الوصول.

والمقربون إلى الله على ثلاثة أحوال:

منهم المتقربون إليه بأنواع الطاعات لعلمهم بعلم الله تعالى بهم، وقربه منهم وقدرته عليهم، ومنهم من تحقق بذلك كقول عامر بن عبد القيس «ما نظرت إلى شيء إلا رأيت الله تعالى أقرب إليّ مني»^(٦).

(١) البقرة: الآية ١٨٦. (٢) سورة ق: الآية ١٦.

(٣) سورة الواقعة: الآية ٨٥. (٤) سورة العلق: الآية ١٠.

(٥) انظر الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين - القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي - مكتبة الجندی - تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا (١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م) ص ٦٩ وأيضاً: السراج الطوسي: اللمع ص ٨٤.

(٦) السراج الطوسي: اللمع ص ٨٥.

أما الحال الثالث من أحوال المقربين، فهو درجة حال الكبراء وأهل النهايات، ويعبرون عنه بأن العبد من شدة اتصاله بمولاه ووجده به، ونزوله في ساحات قربيه لا يجد طعم اختلاف الأحكام، بل يكون معه النظر الخفى إليها، حتى كأنها على غيره أو بغيره نازلة.

فهذا غاية من التلقى للأحكام، وإنما يكون السكون إلى الله تعالى، والطمأنينة على قدر القرب من القلب^(١).

وكلما اخلص العبد في الطاعات ازداد إلى الله تقرباً ولا يزال على هذه الحال، حتى يجد حلاوة قربيه من الله فيتخذ من الطاعة وسيلة تقربه من الله.

إنما القرب طاعة صادقة نقية، سئل السرى السقطى عن القرب فقال: «هو الطاعة»^(٢) ويؤكد هذا القول ما ورد من أن أقرب ما يكون العبد من ربه في سجوده. ويرى السهروردي أن الساجد إذا أزيق طعم السجود يقرب، لأنه يسجد ويطوى بسجوده بساط الكون ما كان وما يكون، ويسجد على طرف رداء العظمة فيقرب^(٣).

وفي هذا أكمل غايات العبادة. وقد يتبادر إلى الذهن أن هذا الحال يمر علينا عابراً دون أن نجد فيه جدارة النظر والوقوف، فمن أهم ما وجدناه جديراً بالنظر ووقفنا عنده هو:

أن نوعاً من الربط المحكم بين الشريعة والحقيقة متحققاً في هذا الحال بصفة خاصة.. بل هو علامة دالة عليه حين نحى الدلالة قربية من معناه ومرماه.

وهذا الربط دلالة نظر واعتبار، فلا يتقرب - العبد - من الله شبراً واحداً وهو بعيد عن الطاعات، لا يحثه على العمل أمر ولا يزجره عن الطغيان نهى؛ وأول درجات الطاعة تأدية الفروض، من إمثال للأوامر، واجتناب للنواهي، بها يكون العبد قريباً من الله، ولا قربة له وهو عاجز عن العمل والمجاهدة؛ فاقد لإرادة التنفيذ والتطبيق.

(١) أبو سعيد الخزاز: كتاب الصدق ص ١١٩ - ١٢٢.

(٢) الكلاباذي: التعرف للمذهب أهل التصوف ص ١٢٧.

(٣) السهروردي: عوارف المعارف ص ٤٦٤.

وهذه الفرائض والواجبات والتكاليف هي من أحكام الشريعة.. وباب الشريعة
الأوحد العمل بهذا كله بعد العلم به، وحتى يدخل العبد طريق الحقيقة لأبد من إتباع
السنة. «بإتباع السنة ينال المعرفة، وبأداء الفرائض ينال القربة، وبالمواظبة على النوافل
ينال المحبة»^(١).

ويتفق ذلك مع الحديث القدسي: «ما تقرب عبدُ إلى شئ أحبَّ إلىَّ مما أفترضته
عليه وما يزال عبدي يتقرب إلىَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع
به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني
أعطيته، ولئن استعاذ بي لأعذته»^(٢).

وإذا بلغ العبد هذه الدرجة بعد إحكام الفرائض والمواظبة على النوافل، فقد يظن
بنفسه الظنون.

وهنا يكون القرب مزلة قدم..

يظن العبد بنفسه الظنون، وتأخذه غرة النفس فلا يثبت على حال يحمد له فينتقل
إلى القول بالحلل، ويقول بالإنحاد، أو يقصر في ذلك فيميل إلى التشبيه الظاهر، لأنه لم
يكن من أهل الرسوخ والتمكين، ولكنه يظل على حال الإسراف والتلوين، فتجربى على
لسانه بعض الألفاظ التي تلحقه بطوائف النصارى في ظنهم «تذرع الناسوت باللاهوت
أو إنحاده به» كما قالوا في عيسى عليه السلام.

وليعلم من لم يكن يعلم أن القرب بالصفة وليس بالمكان.

فاكتساب العبد للصفات الحميدة، والتخلق بالأخلاق الفاضلة التي هي أخلاق
الربوبية ومحامد الصفات الإلهية من العلم والبر والإحسان، واللفظ، وإفاضة الخير،
والرحمة على الخلق، والنصيحة لهم، وإرشادهم إلى الحق، ومنعهم من الباطل إلى غير
ذلك من مكارم الشريعة.

(١) السهروردي: حوارف المعارف ص ٤٦٥.

(٢) الحديث: خرجناه في الجنيد

فهذا كله يفيد القرب من الله تعالى لا بمعنى القرب بالمكان، ولكن بمعنى القرب بالصفات^(١).

وتلك إشارة دقيقة فطن إليها الغزالي، فدفع في وجه الأخطاء التي انتشرت في حال الفناء، ونتج عنها ظنون الحلول وتصور الاتحاد فهو لئن كان يؤمن بالقرب وبحال الفناء، وبدرجات الواصلين من مشاهدة وكشف وغير ذلك إلا أنه يحرص حرصاً شديداً على التفرقة بين خصائص العبودية ولوازم البشرية من جهة؛ وبين طبيعة الشخصية الإلهية من جهة أخرى.

٣ - حال المحبة:

قسمنا المحبة إلى قسمين: الأول: المحبة عند الصوفية، وهو ما يفيد علاقتها بالفناء.

والثاني: المحبة في أدب الصوفية. وفيه بعض الملامح التي تعبر عن الفناء أيضاً. وقد يطول معنا حال المحبة بعض الشيء، ولكنه لا يخلو من فائدة فهو وثيق الصلة بالفناء من حيث أن المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات على حد تعبير الغزالي^(٢).

ولما كانت كذلك فقد صار الفناء قريناً لها ورفيقاً في رحلتها مع السائر.

أولاً: المحبة عند الصوفية:

المحبة ملؤها الشرف والإخلاص، وأصلها من الآيات القرآنية قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُمْ﴾^(٣).

(١) الغزالي: الإحياء ج٤ ص ٣٠٧ - ٣٠٦. وراجع كتابنا: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية - تصدير د. عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م - ص ١٤٥ وما بعدها.

(٢) الغزالي: الإحياء ج٤ ص ٢٩٤.

(٣) سورة المائدة: الآية ٥٤.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (١).

وقوله تعالى: ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ، وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (٢).

وأصلها من الأحاديث الشريفة يستند إلى قول النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا دَعَا جِبْرِيلَ فَقَالَ: إِنِّي أَحَبُّ فَلَانًا فَأَحِبَّهُ. قَالَ: فَيَحِبُّهُ جِبْرِيلُ ثُمَّ ينادي فِي السَّمَاءِ. فيقول: إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ فَلَانًا فَأَحِبُّوهُ فَيَحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ ثُمَّ يُوَضَّعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي الْأَرْضِ. وَإِذَا أَبْغَضَ اللَّهُ عَبْدًا دَعَا جِبْرِيلَ فيقول: إِنِّي أَبْغَضُ فَلَانًا، فَأَبْغَضْهُ قَالَ: فيبْغِضُهُ جِبْرِيلُ ثُمَّ ينادي فِي أَهْلِ السَّمَاءِ إِنَّ اللَّهَ يَبْغِضُ فَلَانًا فَيَبْغِضُوهُ».

قال: فيبغضونه ثم توضع له البغضاء في الأرض» (٣).

ومعنى حال المحبة: إدمان النظر إلى أنعم الله ووجوب الشكر عليها.

وكلام الصوفية في حال المحبة فوق أن يحصى، وليس غرضنا منه ذلك الحصر والإستقصاء، ولكن سوف نعمد إلى شرح حال المحبة، ونكشف عما أنطوى وراءه من روابط الشعور، ونفحات الروح، وصفاء الدخائل والوجدان. فقد انبعث الحب في قلوبهم فأنشأوا فيه مختلف المقالات والأشعار.

ومن معاني المحبة الخالصة إشار المحبوب، وهو يرتبط بالإيمان، وقد قال بعض العارفين: «إِذَا كَانَ الْإِيمَانُ فِي ظَاهِرِ الْقَلْبِ يَعْنِي عَلَى الْفُؤَادِ، كَانَ الْمُؤْمِنُ يَحِبُّ اللَّهَ حُبًّا مُتَوَسِّطًا، فَإِذَا دَخَلَ الْإِيمَانُ بَاطِنَ الْقَلْبِ فَكَانَ فِي سَوِيدَانِهِ أَحِبُّهُ الْحُبُّ الْبَالِغُ، وَمَحَبَّةُ ذَلِكَ أَنْ يَنْظُرَ، فَإِنْ كَانَ يُوَثِّرُ اللَّهُ عَلَى جَمِيعِ هَوَاهُ وَيَغْلِبُ مَحَبَّتَهُ عَلَى هَوَى الْعَبْدِ حَتَّى تَصِيرَ مَحَبَّةُ اللَّهِ هِيَ مَحَبَّةُ الْعَبْدِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَهُوَ مُحِبٌّ لِلَّهِ حَقًّا كَمَا أَنَّهُ مُؤْمِنٌ بِهِ حَقًّا... فَادُلَّ عَلَامَاتُ الْمَحَبَّةِ الْإِثَارَ لِلْمُحِبِّ عَلَى ذَخَائِرِ الْقُلُوبِ» (٤).

(١) سورة آل عمران: آية ٣١.

(٢) سورة البقرة: ١٦٥.

(٣) الحديث رواه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب - باب إذا أحب الله عبداً حبه إلى عباده - صحيح مسلم - طبعه دار إحياء التراث، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ص ٢٠٣٠ حديث رقم ٢٦٣٧.

(٤) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج ٢ ص ٥١.

والمحبون من أهل المحبة على ثلاثة أحوال:

١ - محبة العامة ويتولد ذلك من إحسان الله تعالى إليهم، وعطفه عليهم وشرط هذا الحال صفاء الود مع دوام الذكر^(١) وإليه أشار أبو طالب المكي فقال في القوت: «من علامات المحبة كثرة ذكر الحبيب، وهو دليل محبة المولى لعبده، وهو من أفضل منته على خلقه، وفي الخبر أن الله تعالى في كل يوم صدقة يمن بها على خلقه، وما تصدق على عبد بصدقه أفضل من أن يلمه ذكره، والذكر مقتضى المحبة^(٢)».

٢ - يتولد هذا الحال من نظر القلب إلى غناء الله وجلاله وعظمته، وعلمه وقدرته، وهو حب الصادقين والمتحققين، وشرط هذا الحال في المحبة: «هتك الأسرار، وكشف الأسرار كما حكى عن أبي الحسين النوري (ت ٢٩٥)، ومحو الإرادات، واحتراق جميع الصفات والحاجات - كما قال إبراهيم الخواص (ت ٢٩١هـ)^(٣). وإليه أشار المكي فقال عن محبة المقربين إنما تكون عن مشاهدة معاني الصفات، وبعد معرفة أخلاق الذات^(٤). فمحبة المتحققين، استهلاك في لذة، لأنها نار في القلب تحرق ما سوى مراد المحبوب^(٥)».

٣ - وهو محبة الصديقين والعارفين.. تولدت من نظرهم ومعرفتهم بتقديم حب الله تعالى بلا علة، فكذلك أحبوه بلا علة أى دخول صفات المحبوب على البذل من صفات المحب. وإلى ذلك أجاب ذو النون المصري لما سئل عن المحبة الصافية التي لا كدورة فيها فقال: «حب الله الصافي الذي لا كدورة

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٨٦.

(٢) أبوطالب المكي: قوت القلوب ج ٢ ص ٥١.

(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ٨٧.

(٤) أبوطالب المكي: قوت القلوب ج ٢ ص ٥٢.

(٥) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٣٢٧.

فيه هو: سقوط المحبة عن القلب والجوارح، حتى لا يكون فيها المحبة، وتكون الأشياء بالله والله، فذلك المحب لله»^(١).

وهذا أعلى ما يتصوره المحبون؛ الفناء في المحبة الذي أشار إليه الجنيد بقوله إن المحب إذا ذكر حبيبته حرم منه، فنهاية المحبة عند هيجان الربوبية، وتحريك المحبة كله أمره، وهو أيضاً ما قاله أبو الحسين النوري: «إذا أحببت في سبب فحبك السبب لا المسبب. والمحبة محبة المحبة والإنكار من المحبة»^(٢).

ومن الواضح أن المحبة أطوار ودرجات وأعلاها الفناء في المحبة: انقطاع المحب إلى الله انقطاعاً تاماً يصرفه عن دونه، وأن قلباً قد امتلأ بحب الله تعالى، لا يسع أحداً من المخلوقين، إنها لذة في المخلوق، واستهلاك في الخالق، وما روى عن داود عليه السلام أن الله أوحى إليه: يا داود إني حرمت على القلوب أن يدخلها حبي وحب غيري معاً. ويرى المكي أن هذا النوع من المحبة لا يطلب فيه العبد خدمة سواه، وأن يجتمع في محبته همه وهواه، ولا يهوى إلا ما فيه رضى المولى ولا يقضى عليه مولاه إلا بما يهواه»^(٣).

وذلك مما تقتضيه الإرادة المخلصة لله، والضمير الصالح لإستقبال الإرادة الإلهية. يقول الجنيد: «فأخلص الإرادة لله تعالى. ما تحب منها محبين سرك من العلل المانعة منها، وأصلح الضمير باجماعه لما يحب لها، فإن الحكمة لمن اشملت عليه فيها الرغبة، واستولت على خالص سره المحبة، أشد عطفاً وحنيناً وميلاً من الأم الشفيقة، والأب الرفيق»^(٤).

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٨٨ وأيضاً الكلاباذي: التعرف ص ١٣٠.

(٢) أبو القاسم الجنيد: السرفى أنفاس الصوفية - مخطوط بمعهد المخطوطات العربية - رقم ٩٥، تصوف غير مفهرس ٢١ لوحة ١٣ ش، ١٣٠.

(٣) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج ٢ ص ٥٦، ٥٧، وأنظر كذلك: الكلاباذي: التعرف ص ٣١، والقشيري: الرسالة القشيرية ص ٣٢٧.

(٤) أبو القاسم الجنيد: رسالة الجنيد إلى عمرو بن عثمان المكي ضمن مخطوط رسائل في التوحيد لوحة ٣٩ ش.

فى هذا النص نرى الجنيد يقرن الحكمة بمن استولت على خالص سره المحبة، ولا يكون صاحبها كذلك إلا إذا خلصت الإرادة لله. بل لا تبقى هناك إرادة بعد رسوخ المحبة والمعرفة بجانب إرادة الله، وذلك ما يصدق فى حال الفناء فى المحبة: حال أقل ما يحصل فيه أن صاحبه محب عاشق ولهان.

ويروى أن مسألة المحبة جرت بمكة أيام الموسم فتكلم فيها الشيوخ، وكان الجنيد أصغرهم سناً، فقالوا: هات ما عندك يا عراقى:

فأطرق رأسه ودمعت عيناه ثم قال:

كيف أصف عبداً ذاهباً عن نفسه؛ متصلاً بذكر ربه، قائماً بأداء حقوقه، ناظراً إليه بعين قلبه، قد أحرق قلبه نار هيبته، وصفا شربه من كأس وده، وانكشف له الجبار من أستار غيبه، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فمن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله؟ وهو بالله والله ومع الله.

فقالوا: ما على هذا مزيد يا تاج العارفين^(١).

والروايات الواردة عن الجنيد وخاله السرى السقطى فى معنى المحبة كثيرة وهى تفيد معنى التجرد لله والفناء فيه. ومما نقله الغزالى عن الجنيد فى ذلك قوله: سألت سرياً السقطى هل يجد المحب ألم البلاء؟ قال: لا، قلت وإن ضرب بالسيف؟ قال: نعم وإن ضرب بالسيف سبعين ضربة - ضربة على ضربة^(٢).

وحكى عن الجنيد أيضاً أنه قال: مرض أستاذنا السرى رحمه الله فلم نعرف لعلته دواء ولا عرفنا لها سبباً، فوصف لنا طبيب حاذق؛ فأخذ قارورة مائه فنظر إليها الطبيب وجعل ينظر إليه ملياً ثم قال لى: أراه بول عاشق!!

(١) ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ص ٥١٠ وأنظر كذلك د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق ج ١ ص ٢١٣. وأنظر كذلك: الرسالة القشيرية ٣٢٧.

(٢) الغزالى: الإحياء ج ٤ ص ٣٤٨ وأنظر كذلك د. كمال جعفر: مقدمة تحقيقه اصطلاحات الصوفية للقاشانى ص ٥.

قال الجنيد: فصعقت وغشى على ووقعت القارورة من يدي، ثم رجعت إلى السرى فأخبرته، فتبسم وقال: قاتله الله ما أبصره! قلت: يا أستاذ أوتبين المحبة في البول! قال: نعم.

وقد قال السرى مرة: لو شئت أقول: ما أبيض جلدي على عظمي ولا سل جسمي إلا حبه! ثم غشى عليه. وتدل الغشية على أنه أفصح في غلبة الوجد كما يذكر الغزالي^(١).

هذه الروايات تطلعنا على شيء هام يتضح به الجانب السلوكي العملي الذي يخضع للتجربة ولا يخضع لمجال التنظير والتفسير، فهذه الروايات إن دلت على شيء، فإنما تدل على فراغ القلب في المحبة من حب السوى، وهو مما لا يطيقه المفسرون وقد ينكرونه ويستغربون ذكره، ولكن المستغرب حقاً أن هذا الجانب التنظيري التفسيري لا يرتبط بشيء قدر ما يرتبط بحالات عامة وظواهر مشتركة. ومن ثم فلا يأتي حكمه على هذه الأمور الروحية الخاصة إلا مصحوباً بالأخطاء والتشويهات في كثير من الأحيان.

وقد عبر الصوفية من واقع تجاربهم الخاصة وممارساتهم الدوقية عن قلق المحبة المؤدّي إلى الفناء، وما أجابت به رابعة العدوية (ت ١٨١هـ) عندما سألتها الثوري: ما حقيقة إيمانك؟ فقالت: «ما عبدت الله خوفاً من الله فأكون كالامة السوء، إن خافت عملت، ولا حباً للجنة فأكون كالامة السوء إن أعطيت عملت، ولكن عبدته حباً له وشوقاً إليه»^(٢). وقالت في المحبة: محب الله لا يسكن أئينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه»^(٣).

أقول: ما أجابت به رابعة العدوية يمثل التصوف أصدق تمثيل. ويمثل التجربة الدوقية والروحية التي ينفرد بها التصوف عن سائر مظاهر الفكر الإنساني بعامة

(١) الغزالي: الأحياء ج٤ ص ٣٣٨.

(٢) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج٢ ص ٥٧، والغزالي: الأحياء ج٤ ص ٣١٠.

(٣) السهروردي: عوارف المعارف، ص ٤٥٧.

والإسلامى بخاصة^(١)؛ يمثل الزهد والعزوف عن حياة الترف والنعيم والالتجاء إلى رحاب الحب الإلهى.

وبهذا تكون المحبة فى الآداب الصوفية - فيما يقول الشيخ زكريا الأنصارى الهروى (ت ٤٨١هـ) - هى سمة الطائفة، وعنوان الطريقة، ومقعد النسبة.. وهى تعلق القلب بين الهمة والأنس فى البذل والمنع، وهى أول أردية الفناء، والعتبة التى ينحدر منها على منازل المحو، وهى آخر منزل يلقى فيه مقدمة العامة مسافة الخاصة، وما دونها أعراض لأغراض.

وتلق المحبة المؤدى إلى الفناء عند الهروى يتمثل فى أن هؤلاء المشتاقين الصادقين فى قلقهم ومحبتهم وشوقهم، ملهوفون إلى الفناء المحض سعيًا وراء الشهود. فلا يزال الفناء فى المحبة حاكماً على صاحبه ممسكاً به، حتى يهلكه فى المحبوب، فلا يستطيع أن يحكم عليه، ويعين له غاية إذ لا نهاية له، حتى يفنيه بالكلية. ولا بد للمحب الذى سيصير مراداً بعد أن كان مرئياً، ومحبوباً بعد أن كان محباً، أن يتدرج من حال الوجد، إلى الدهش، إلى الهيمن، إلى الفرق، إلى الغيبة، حتى باب التمكن؛ لا بساً - على حد تعبيره - نور الوجود بالبقاء، لأن شهود الجمع لا يكون إلا بالفناء المحض الذى هو الفقر المطلق^(٢).

والهروى هنا يتفق تماماً مع الجنيد فى وصفه لمراحل الفناء والعبور بالعبد من الفناء إلى البقاء - كما سنجد ذلك عند الجنيد - وهو الإرتداد مرة أخرى بعد الفناء إلى البقاء.

وليس الهروى بجديد فى وصفه لهذه النقطة ولكن سبقه الجنيد إلى تصحيح أخطاء الفناء الشائعة كما سنرى ذلك فى موضعه.

(١) د. أحمد صبحى: التصوف إيجابياته وسلبياته الصفحات، ص ٢٣، ٢٤، ٧٢.

(٢) الأنصارى الهروى: منازل السائرين إلى رب العالمين - دراسة وتحليل وتحقيق د. عبد القادر محمود، ضمن دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، ط. دار الفكر العربى - القاهرة - سنة ١٩٧٨، ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

وقبل أن نختم هذا القسم نود أن نشير إلى أن للمحبة علامات ودلائل - كما جاء في القوت والإحياء^(١) - كحب كلام الحبيب وتكريره على الأسماع والقلوب، وتقديم أمور الآخرة من كل ما يقرب من الحبيب على أمور الدنيا من كل ما تهوى النفس، والمبادرة بأوامر الحبيب وبواديه. ومنها المجاهدة في طريق المحبوب بالمال والنفس ليقرب منه، ومن فرائضها وفضائلها موافقة الحبيب فيما أحب حباً لله.. إذ ليس كل من عمل بطاعة الله حبيباً لله.

ولكن كل ما اجتنب ما نهاه عنه صار حبيباً.. لأن المحبة تستبين بترك المخالفة ولا تبين بكثرة الأعمال كما قال أعمال البر يعملها البر والفاجر، والمعاصي لا يتركها إلا صديق.

فالمحبة عند الصوفية تعبير دقيق عن حال الفناء.

ثانياً: المحبة في أدب الصوفية:

يجتمع في حال المحبة مفهوم الأدب بمعناه العام، ومفهومه بمعناه الخاص، وقد تغنى الصوفية بالحب ووجدوا فيه بلسمهم الشافي، وعدوه شفاء لغلتهم وديدن مسلكهم، وذهبوا بالحب إلى أبعد المعاني وأسمى المآرب، فوصلهم بالله حتى ذابوا فيه، فأخرجوا أقوالهم وأشعارهم تحت ستار الرمز والإشارة كما قال ابن الفارض (ت ٦٣٢هـ) وهو يصف المعرفة التي أسبغها الله على عباده الأولياء ويشبهها بالخمير:

شربنا على ذكر الحبيب، مدامة سكرنا بها، من قبل أن يخلق الكرم
لها البدر كأس، وهي شمس يديرها هلال، وكم يسدو إذا مزجت نجم
ولولا شذاها ما اهتديت لحانها ولولا سنانها ما تصورها الوهم
ولم يسبق منها الدهر غير حشاشة كأن خفاها، في صدور النهي، كتم^(٢)

(١) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج٢ ص ٥٠، ٥٣، ٥٤ وأيضاً: الغزالي. الإحياء ج٤ ص ٣١٥، ٣١٩، الأسباب المقوية لحب الله تعالى.

(٢) صبر بن الفارض: ديوان ابن الفارض - حققه وشرحه وقدم له/ فوزى عطوى - دار صعب - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٠م ص ١٧٩.

إلى أن يقول^(١):

يقولون لى: «صفها، فانت بوصفها
صفاء ولا ماء، ولطف ولا هوا
خبير» أجل ا عندى بأوصافها علم
ونور ولا نار، وروح ولا جسم
تقدم كل الكائنات حديثها
قديمًا، ولا شكل هناك ولا رسم
وقامت بها الأشياء، ثم لحكمة
بها احتجبت عن كل من لا له فهم

ويقول - أيضاً - فى قصيدة أحاديث الحبيب:

أدر ذكر من أهوى، ولو بهلام
فإن أحاديث الحبيب مدامى
ليشهد سمعى من أحب وإن نأى
بطيف ملام، لا بطيف منام
ويقول:

وفيه حلالى، بعد نسكى، تهتكى
وخلع عذارى، وارتكاب آثامى
أصلى، فاشدوا، حين أتلو بذكرها
وأطرب فى المحراب، وهى أمامى
بالحج، إن أحرمت، لبيت باسمها
وعنها أرى الإمستاك فطر صيامى
ثم يغيب حاله فيقول:

يشف عن الإسرار جسمى من الضنى
فيغدو بها، معنى، نحول عظامى
طريح جوى حب، جريح جوانح
قريح جفون، بالدوام دوامى
إلى أن يقول^(٢):

من أهتدى فى الحب لو رمت سلوة
وبى يقتدى، فى الحب، كل إمام
وفى كل عضو فى كل صباة
إليها وشوق جاذب بزمامى

وللصوفية فى الحب أشعار تدل على تقدمهم فى مواهب التعبير الأدبى، سواء
كان منظوماً أو منشوراً... يضاهاون به فحول الشعراء والكاتبين، ويقارعون أبطال النظم
وقواد البيان.

(١) ديوان ابن الفارض: ص ١٨١.

(٢) ديوان ابن الفارض: ص ١٨٤ من قصيدة أحاديث الحبيب.

ويهمنا أن نذكر طرفاً من أشعارهم حتى نبرز المعنى الإبداعى الذى تفرد به الصوفية فى هذا المجال، فقد وجدنا عندهم من ملكات الخيال والتصوير والإبداع ما يلقى الضوء على صدق الإقتدار الأدبى وبلاغة الوصف والتعبير. وهى بلاغة داخلية تدعو إلى تغيير النفس وتحويل دفة الحياة، لأنها البلاغة التى تخاطب الداخر وتتوجه إلى الأعماق، ومما يدلنا على صدق الإقتدار الأدبى وبلاغة الإشارة الباطنية، أن القشيري قدم لنا فى كتابه «نحو القلوب» أسلوباً من هذا الطراز الفنى الخاص، وذلك حين قال: «الناس مختلفون فى المقاصد؛ فواحد تقويم لسانه مبلغ علمه، وواحد تقويم جنانه أكثر همه؛ فالأول صاحب عبارة، والثانى صاحب إشارة».. إنما هى إشارة تدفع إلى التغيير بفقهاء العبارة؛ وكلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة؛ كما أوثر عن النفرى.

وللأدباء والشعراء فى مجال النظم والبيان آفاق واسعة رحبة من المعانى الصادقة؛ ولكن الصوفية - وحدهم - هم الذين تفردوا بصدق المناجاة من وصف ونظم ودلالة وطريق... نظم السهروردي قصيدة كأنه خطها بدمائه فصارت بياناً على الأدب الراقى، الذوق المتفرد بحسن النظم، ونقاء الوجدان. قال:

أبدأ نحن إليكم الأرواح	ووصالكم ربحانها والراح
وقلوب أهل وداكم تشاتاقكم	والى لذيد لقائكم ترتاح
وارحمتا للعاشقين تكلفوا	ستر المحبة والهوى فضاح
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم	وكذا دماء البائحين تباح
ياصاح ليس على المحب ملامة	إن لاح فى أفق الوصال صباح
سمحوا بأنفسهم وما بخلوا بها	لما دروا أن السـمـاح رباح
ودعاهم داعى الحقائق دعوة	فغدوا بها مستأنسين وراحوا
ركبوا على سنن الوفاء، ودموعهم	بحر، وحادى شوقهم ملاح
والله ما طلبوا الوقوف ببابه	حتى دعـوا وأتاهم المفتاح
لا يـطـربون لغير ذكر حبيبهم	أبدأ فكل زمانهم أفرح

حضرُوا فغابوا عن شهود ذواتهم وتَهْتَكُوا لما رأوه وصاحوا
أفناهم عنهم وقد كشفت لهم حجب البقاء فتلاشت الأرواح
فتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم إن التشبه بالكرام فلاح^(١)

هذه القصيدة دلالة أدب ووصف ونظم، ودلالة طريق وسلوك ومذهب.. لاحظ
قوله: «بالسر إن باحوا تباح دماؤهم»، ففيه إشارة إلى الاعتقاد الباطني وعدم إفشاءه أو
البوح به.

ويرى الدكتور محمد على أبو ريان أن المراد بالسر اعتقاد السهروردي الباطني
في الإمامة حيث كان العصر عصر اضطهاد للباطنية، وهو قد باح بالسر، أي بحقيقة
الإمامة، ولذلك قتل. وهو يتابع بهذا الرأي المستشرق فون كريم^(٢).

ولكن الراجح عندنا أن المقصود بالسر هو الذي حذر منه جميع الصوفية من أن
إفشاء سر الربوبية كفر، وهو الحالة التي تعتري العاشق من الوله والهيجان، فيهلك بها
حرمة الباطن وحرمة الأسرار، يدل على ذلك قول السهروردي نفسه «وكذا دماء
العاشقين تباح». ففيه إشارة إلى أن إفشاء سر العاشق معناه إباحة دمه.

والحب أكبر دليل على إرتفاع الخاصة الذوقية، ونضوج ملكة الشعور، فالذي
يعرف الحب يعرفه بالشعور والإحساس، ثم يترقى في مراقى الوصف بصيغ مختلفة
ومعاني متزاحمة ليصور ما فاضت به نفسه، فينقله الحب من عالم الحس والشعور إلى
عالم المثل والروحانيات^(٣).

(١) د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص ٣١، وانظر كذلك: الدكتور زكي مبارك: التصوف
في الأدب والأخلاق ج ٢ ص ١٩٦.

(٢) د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص ٣١، ٢٧.

(٣) ويمكن أن نجد مثالا لذلك بعض الشعراء العذريين وشعراء النسيب من القدماء، يقول الأستاذ عباس
العقاد: «الهوى العذري كما شاع على السنة واصفيه هوى بعيد من الجسد ونزعاته، باق ما بقيت الحياة،
ثم هو لا يزال قائماً على مدى الحياة، بالنظر والحديث والمناجاة، وقد يتورع عن الملامسة والتقبيل كأنه
صلة قائمة بين روحين لا يمثل لهما جثمان». أنظر عباس محمود العقاد: جميل بشينة - دار المعارف،
القاهرة، الطبعة السادسة د.ت، ص ٥٠.

وهو فى هذه الحالة يمثل الحب فى فلسفته الروحية. كذلك فعل الصوفية عندما صوروا فيض الحب الإلهى فى لغة رمزية خاصة.

ومن المحبين من تنفضه الروح نفضاً، وتضمه نفحاتها ضمات شديدة، ثم ترسله إلى عالمه الأرضى، فلا يجد تصويراً يصور به شعوره سوى أن يتمثل له من الواقع المحسوس صوراً من الوصف وأشكالاً من التمثيل، فيجرى عليها إختبار المعانى، لعلها تقرب الإدراك، وتوحى بما يريد. على نحو ما فعل ابن الفارض، ومحيى الدين ابن عربى فى بعض قصائده، وغيرهم من شعراء الرمز عند الصوفية.. وقد يفهم من مراده «أنه يقصد هذه الصور والأشكال بعينها. وليس مراده ذلك. خذ على هذا مثلاً ما قاله محيى الدين ابن عربى:

إنى عجبت لصب من محاسنه تخستال ما بين أزهار وبستان
فقلت لا تعجبنى ممن ترين فقد أبصرت نفسك فى مرآة انسان

ويعنى بذلك أن الحضرة الإلهية تعجبت لصب عاشق مائل إليها بالمحبة، ويعنى بالأزهار الخلق، والبستان المقام الجامع وهى ذات الحضرة الإلهية؛ ووصفه بالخيلاء مناسبة لقولها عجبت، وهو يعبر به أيضاً عن روح مذهب وحدة الوجود، فلما قال لا تعجبنى مما ترين.. يريد أنه كالمرأة بالنسبة لها، وأن ما تخلق به من الأخلاق هى نفسها أخلاق الحضرة الإلهية، فيطلب منها أن لا تتعجب منه لأنها أبصرت نفسها ولكن فى إنسانياته المقابلة لهذا التجلى فهى له كالبستان. وهذا مقام رؤية الحق فى الخلق، وعند بعضهم مقام رؤية الحق فى الخلق أعلى من مقام رؤية الخلق فى الحق^(١).

وعندما يقول أيضاً:

ذبت إشتياً ووجدت فى محبتكم فأه من طول شوقى آه من كمدى
يدى وضعت على قلبى مخافة أن ينشق صدرى لما خائنى جلدى

(١) محيى الدين بن عربى: ترجمان الأشواق، طبعة المطبعة الأنسية، بيروت، سنة ١٣١٢هـ وإيضاً: ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق ص ٣٤ - ٣٥.

مازال يرفعها طوراً ويخففها حتى وضعت يدي الأخرى تشدُّ يدي
فهو يتحدث بطرافة من الرمز والخيال^(١).

وقوله كذلك وهو يشير إلى مقام الكتمان^(٢):

كلما ضنت تباريح الهوى فضح الدمع الجوى والأرقا
يريد أنه لا يقدر أن يملك نفسه أمام وجده فلا تلبث الدموع إلا أن تظهر الإفشاء
والبوح بانسكابها من الجوى والأرق. والوجد أبلغ في المحبة من الكتمان، فإن صاحب
الكتمان له سلطان على الحب؛ والبائع يغلب عليه سلطان الحب فهو أعشق، ومنه قول
القائل:

باح مجنون عامر بهواه وكتمت الهوى فمتُّ بوجدي
ومنه قول ابن عربي أيضاً:

مازلت أجرع دمعتي من غلتي أخفى الهوى عن عاذلي وأصون
وحالة الستر والكتمان هامة في المحبة والفناء لما يجرى على السنة المحبين في
حال الذكر والفناء من الألفاظ التي لا تنبغي بجلاله الأقدس من باب وما قدرُوا الله حق
قدره^(٣).

والشعر أصيل في طبائع الصوفية إذا نحن رددناه إلى الحكمة التي تستقبل الهداية
الإلهية، بل هو أصيل، لأن الصوفي يتلقى الحكمة الإلهية بنفس صافية متسعة راقية
وينقلها بصورة جميلة إلى دنيا الواقع.

ولكن بعض الشعراء يدفعهم الخيال المشوب إلى استحضار الصور الجميلة وهم
مغرقون في ظلام المادة وكثافة المحسوس.

(١) د. زكي مبارك: التصوف في الأدب والأخلاق جـ ٢ ص ١٣٢.

(٢) ابن عربي: ترجمان الأشواق: ص ٥٧ وص ٤٧.

(٣) ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص ٤٧.

ونحن واجدون فى الشعر الصوفى لونا من التصريح المباشر بالحب، يتضمن مقاصد الطريق، وغايات السلوك، وخصائص السالكين.

وفى معرض قول أبى يزيد اليسطامى: «إن الله شراباً يسقيه فى الليل قلوب أحبائه، فإذا شربوه طارت قلوبهم فى الملكوت الأعلى حباً لله تعالى، وشوقاً إليه أنشد يقول^(١):

غَرَسْتُ الحَبَّ غَرْساً فى فُؤادى فلا أَسْلُو، إلى يوم التنادى
جَرَحْتُ القلبَ منىً باتصال فشوق زائد والحب بآدى
سَقَانى شربةً أحيا فُؤادى بكأس الحب من بحر الوداد
فلولا الله يحفظ عارفيه لهما العارفون بكل وادى
أو قول بعضهم^(٢):

كانت لقلبي أهواء مُفرقة فاستجمعت مذ رأيتك العين أهوائى
فصار يحسدنى مَنْ كنتُ أحسده وصرت مولى الورى مذ صرت مولائى
تركمت للناس دنياهم ودينهم شغلاً بذكرك يا دينى ودينائى

والحب عند الصوفية، أدب تتأدب به النفوس، وتهذب به الطوايا والطباع.. إن نفساً هيئها الله لربه بهذا القدر، لابد أن تكون نفساً أعدها لهداية المنهج، وحكمة الفيض والمكاشفة. فإذا أتاحت لها فرصة الاتصال بالله كانت من النفوس التى منحت هبة «الفناء».

غير أن النفس التى تحب وتعشق هى نفس تنفرج للإدراك، وتنسبط للتفكير،

(١) ابن الجوزى: مرآة الزمان، نشر وتحقيق د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - الكويت، الطبعة الثالثة ١٩٧٨، ص ٢١٠.

(٢) الغزالي: الأحياء ج ٤ ص ٣١١ ولذا ذكر أن الأبيات لم ينسبها الغزالي لأحد، وهى لرابطة العدوية، والدليل أن أبا طالب المكي سوف يشرحها كما سنذكر بعد قليل.

ونفس الصوفى فى الحب، مقياس بالغ على عظم الفكر ودقيق الإحساس، لأنه صاحب النفس التى تمتزج فيها الرقة والشفافية مع عمق الفكرة، مما يؤدى به ذلك إلى وصف العلاقة بينه وبين الذات الإلهية فى صورة أدبية منقطعة النظير: صورة تسمو بالأدب، وترفع من مقدراته وموازينه، وتضعه فى موضعه الحقيقى.

وخليق بالأديب أن يخاطب النفوس والأرواح، لاسيما وأنه يتحرك من دوافع النفوس وبواعث القلوب والأرواح؛ أثر عن رابعة العدوية قولها فى المحبة.

أحبك حين: حب الهوى وجباً لأنك أهل لذاك
فأما الذى هو حب الهوى فشغلى بذكرك عمن سواك
وأما الذى أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراك
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى ولكن الحمد فى ذا وذاك

وهى أبيات - من ألفها إلى يائها - مليئة بعمق الفكر وإثراء الحكمة والمعرفة، وكلها دلالة ذوق خالص وبيان صرف.

ولكن الناظر إلى هذه الأبيات يخيّل إليه أنها مفهومة لا رمز فيها ولا ستر تحتها؛ فهى لا تحتاج إلى كثرة تفسير أو تحليل، أما أهل الذوق المتأملون يجدون فيها صورة راقية من وحى الروح وهبة من هبات الإدراك الدال على جلال النظم والبيان.

فقد أشارت رضى الله عنها إلى أن محبة العبد على قسمين:

الأول: ناشئ عن شهود الإحسان.. وهو الذى يتعلق بإحسانات الله تعالى إلى العبد، فيتولد عنه حب العبد لله.

والثانى: ناشئ عن شهود الجمال.. فإن العبد إذا كشف الحجاب عن قلبه، وزالت عنه الموانع والقواطع رأى جمال الحق وكماله، وأشرقت أنوار الحضرة وسناها على قلبه، والجمال محبوب بالطبع، فتتعقد المحبة بينه وبين مولاه^(١).

(١) ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ص ٥٠٤.

وقد شرح أبو طالب المكي هذه الأبيات حتى ييسر أمام العقول المنكرة قوة الذوق وبلاغة البيان، إذ لا ذوق هناك ولا بيان لعقل حرمة الأقدار نعمة التسليم وسعادة الإقرار. فقال في القوت: «... إني رأيتك فأحببتك عن مشاهدة عين اليقين لا عن خبر وسمع تصديق من طريق النعم والإحسان؛ فتختلف محبتي إذا تغيرت الأفعال لإختلاف ذلك علي، ولكن محبتي من طريق البيان ففقت منك، وهربت إليك، واشتغلت بك، وانقطعت عمن سواك.

وقد كانت لي قبل ذلك أهواء متفرقة، فلما رأيتك أجمعت كلها فصرت أنت كآية القلب وجملة المحبة فأنسيته ما سواك، ثم إني مع ذلك لا أستحق على هذا الحب ولا استأهل أن أنظر إليك في الآخرة على الكشف والعيان في محل الرضوان، لأن حبي لك لا يوجب عليك جزاء عليه، بل يوجب علي في كل شيء لك كل الجزاء مما لا أطيعه، ولا أقوم بحقوقك فيه أبداً، إذ كنت قد أحببتك فلزمني خوف التقصير ووجب علي الحياء من قلة الوفاء، فتفضلت علي بفضل كرمك، وما أنت له أهل من تفضلك، فأريتني وجهك عندك آخراً كما أريتني اليوم عندي أولاً، فلك الحمد على ما تفضلت به في ذا عندي في الدنيا، ولك الحمد على ما تفضلت به في ذاك عندك في الآخرة، ولا حمد لي في ذا ههنا ولا حمد لي في ذاك هناك، إذ كنت إنما وصلت إليهما بك، فانت المحمود فيهما لأنك وصلتهن بهما»^(١).

ثم يقول: وهذا الذي فسرناه هو وجد المحبين المحققين ظناً بقولها، إذ كان لها في المحبة قدم صدق. والمعنى أن وجد المحبين لا يفسر إلا على الظن والإحتمال. والله وحده يعلم قلوب أحبائه - يدلنا على ذلك الصلة الخاصة المخصوصة بين العبد وربّه. ويدلنا - أيضاً - على أن المتصوف بين حالين: إمّا متضرع خاشع يخشى الله ويرهب قدرته، وهكذا كان الزهاد الأول، وإمّا محب فان في جمال الله وجلاله. والحب الإلهي خطوة في سبيل الفناء، ذلك ما عبرت عنه رابعة العدوية عندما قالت بأنها شغلت عن نفسها بحب الله^(٢).

(١) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج ٢ ص ٥٧، ٥٨.

(٢) د. إبراهيم مذكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج ٢ ص ١٤٠.

وهنا يجب التفرقة بين نوعين من الحب.

حب أول الله، وحب آخر للمخلوقين.

فأما حب العبد لله فهو حالة يجدها من قلبه تلتف عن العبارة، وقد تحملها تلك الحالة على تعظيمه، وإيثار رضاه، وقلة الصبر عنه والإحتياج إليه، وعدم القرار من دونه، ووجود الإستئناس بدوام ذكره له بقلبه. وهذه الحالة هي الخطوة الصادقة في سبيل الفناء. مع الوضع في الاعتبار أنها لا تتضمن ميلاً. وأولى للمحب أن يوصف بالإستهلاك في المحبوب من أن يوصف «بالميل»، لأن حقيقة الله الصمدية مقدسة عن اللحوق والدرك والإحاطة.

ومحبته - سبحانه وتعالى - سابقة للأسباب عن كلمته الحسنى، قديمة قبل الحادثات عن عنايته العليا لا تتغير ولا تنقلب أبداً^(١).

وأما محبة المخلوقين، فهي: «تكون حادثة لأحد سبع معان؛ لطبع أو لجنس أو لنفع أو لوصف، أو لهوى، أو لرحم ماسة أو لتقرب بذلك إلى الله، فهذه حدود الشيء الذي يشبه الشيء، والله يتعالى عن جميع ذلك، لا يوصف بشيء منه إذ ليس كمثله شيء في كل شيء؛ ولأن هذه الأسباب محدثة في الخلق لمعان حادثة ومتولدة من المحيين لأسباب عليهم داخلية، وقد تتغير الأوقات وتنقلب الألقاب والأوصاف»^(٢).

ومن الواضح أن هذه التفرقة شهادة على صحة الإدراك، ويقظة التمييز. ذلك ما يدل على إعتدال المنهج في التفرقة بين العبد والرب.

وإذا شئنا أن نقارن بين الصوفية من جهة، والشعراء والأدباء في المحبة من جهة أخرى، وبخاصة إذا كنا بصدد موضوع يتناول المحبة في أدب الصوفية، لوجدنا أن مجال الشعراء هو النوع الثانى «محبة المخلوقين» يتغنون بها، ويصفون الحب المحسوس والجمال المرئى الملموس، ويصورون المحبة الإنسانية وعلاقاتها المختلفة بغض النظر عما إذا كانت صادقة أو غير صادقة. لكن مجالهم من المحبة هو محبة المخلوقين.

(١) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٣١٩، ٣٢٥ وأيضاً: أبو طالب المكي: قوت القلوب ص ٥٢.

(٢) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج ٢ ص ٥٢.

أما الصوفية فقد تذوقوا الحب الإلهي وكان دليلاً صادقاً على شاعريتهم. فلتن كان هناك إتفاق بين الشعراء والصوفية، فليكن في حقيقة من حقائق البحث في الأدب والتصوف معاً. وهي «النفس البشرية» - كما أشرنا إلى هذا في الفصل السابق.

والحكم على الأديب المطبوع الذي يستطيع أن يصور بالفاظ عذبة ومعان رقيقة ما جاشت به نفسه، وما ألهبت به مشاعره هو هو الحكم نفسه على الصوفي الذي يعالج نوازع البدن، ويطفئ مراجل الشهوات، فتصفو نفسه فيصل إلى المشاهدة والكشف في حال الفناء.

والصوفية يستدلون في حال فنائهم بأدلة وأمثلة من الشعراء الذين هاموا بالحب وانقطعوا لمناجاة المحبوب، كمجنون بنى عامر وغيره من شعراء النسيب. ولكن الفارق بين الصوفية والشعراء، فارق في الغاية: قد يبقى الشاعر مغموراً في الحب الحسى، ويهيم بالجمال المرئي ويظل أسيراً فيه.. مكبلاً بقيوده، ولا تتجاوز طفرته الروحية هذه الغاية بحال.

أما الصوفي، فإذا أنطلق من الجمال المحسوس، فلا يقف عنده، ولكنه - وبعاطفته الإيمانية القوية - يهيم بالجمال الإلهي.

وهنا وقفة قصيرة نقفها في هذا الصدد، فنحن لا نتفق مع القائلين بأن: «المحبين في العوالم الروحية كانوا في بدايتهم، محبين في الأودية الحسية، والهيام بالجمال الإلهي لا يقع إلا بعد الهيام الحسى»^(١).

نحن لا نوافق على هذا التصريح الذي سجله الدكتور زكي مبارك من وجهين: الأول: إذا قلنا بذلك فنحن نؤكد التهم التي قذفت بها وجوه الصوفية - بسند أو بغير سند - مما لا قوا من جرائرها هجوماً عنيفاً. ومنها ولعهم الشديد بصحبة الأحداث والمردة، ورؤية الصور الجميلة في الغلمان والأشخاص والنساء والجوارى وهيامهم بها.

(١) د. زكي مبارك: التصوف في الأدب والأخلاق ج١ ص ٢١٧. ولنذكر أن هذا الرأي قد صرح به الدكتور زكي مبارك في كثير من المواضع في كتابه السابق، ولكنه عاد في الجزء الثاني فنفاه كما سنرى.

وقد كال ابن الجوزى البغدادي (ت ٥٩٧هـ) هجوماً حاداً وعنيفاً عليهم، ولم يفرق في ذلك بين التصوف الحق - وأدعياء الصوفية^(١).

الثاني: لأننا لا نرى أن كل هيام بالجمال المحسوس يؤدي بالضرورة إلى الهيام بالجمال الإلهي، ثم ما هو الجمال الذي من شأنه أن يؤدي إلى الجمال الإلهي؟.. أهو جمال المنظر والمظهر أم هو جمال الصورة والقسمات؟!.

قد يكون جمال الصورة فتنة للناظرين. ويكون جمال المظهر - أيضاً - روعة أخاذة بللب لباب المتطلعين. وقد يكون الجمال أصباحاً على أوجه المشوهين، وأدهاناً فوق قدود الدمامى المتكثفين. كأنه نقش على ألواح من الخشب أو رسم تزين به جدران الحوائط في منازل الريف البسيطة. جمال تعافه النفس، ويتقزز منه البصر، بل هو ظلال للإشباح بشرية كأنها شياطين جهنم الحمراء.. ترتعد فرائسك أمامها من تكلف المظاهر والمناظر وتغير الجمال الطبيعي.

ولا يقتل الجمال شيء كالتحسن الذي لا يكون في موضعه، ولا يسخفه أمر كالتزبد الذي يطراً عليه؛ ولا يذيب جلاله شيء كالتكلف الذي يذهب ببهائه إلى غير رجعة.

وفى كثير من الناس ترى الجمال عندهم قمة علياً، فإذا به وهدة سفلى! أشباح ممسوخة، لجمال ممسوخ، فى صور ممسوخة.

فإن لم يكن الجمال طبيعياً صادقاً، فلا تنتظر النشوة الخالدة التى تهب نفحات الوصال. والصوفية - وحدهم - هم الذين نفرّوا الناس من فتنة الجمال.

وقد عاد الدكتور زكى مبارك فى الجزء الثانى فقال: «إن الوسوسة الخلقية هى ذاتها أدب عظيم، والصوفية هم الذين ملأوا الدنيا بالتنفير من فتنة الجمال، والجمال فى

(١) أبو الفرج ابن الجوزى البغدادي: تلبس إبليس - دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية د.ت من ص ٢٥٦ إلى ص ٢٦٨.

ذاته نفحة إلهية، ولكن الفسق يحوله إلى عصارة قذرة لا يسكن إليها رجل في شمائله ذوق، وفي روحه صفاء»^(١).

٤ - حال الخوف والرجاء:

يقترن الرجاء بالخوف عند الصوفية، منهم من يقدم الخوف على الرجاء، ومنهم من يقدم الرجاء على الخوف، ومنهم من يعدهما من جملة المقامات - كما في القوت - ومنهم من يراهما من جملة الأحوال.

على أن حال الخوف شأنه كبقية الأحوال، على ثلاثة أوجه، خوف الأجلّة، وخوف الأوساط، وخوف العامة حيث ذكر الله تعالى فيهم: ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾^(٢) وإلى ذلك يشير الطوسي في اللمع فيقول: إن خوف العامة اضطراب قلوبهم مما علموا من سطوة معبودهم، أما خوف الأوساط فهو من القطيعة وإعتراض الكدورة في صفاء المعرفة.

ويتفق السلمي مع الطوسي، إذ يرى الخوف هو أن يخاف العبد الله وبُعده منه، ويخاف أن يبدو منه خلاف الحق فيسقط بذلك من عين الحق^(٣).

أما خوف الأكابر من الخصوص فهم الذين يخافون قطع الصلة بينهم وبين الله على حسب نظرهم إلى عوائل النفوس وتدبيرها ودعواها ونظرها إلى طاعتها^(٤).

ويرى الغزالي أن الخوف على مقامين: أحدهما الخوف من عذاب الله.

والثاني: الخوف من الله، وهذا النوع من الخوف، هو خوف العلماء وأرباب القلوب؛ العارفين من صفاته ما يقتضى الهيبة والخوف والحذر، المطلقين على سر قوله: ﴿أَتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾.

(١) د. زكي مبارك: التصوف في الأدب والأخلاق جـ ٢ ص ١٧٨.

(٢) سورة النور: الآية ٣٧.

(٣) السلمي: سلوك العارفين ص ٣٤٨.

(٤) السراج الطوسي: اللمع ص ٨٩ - ٩٠.

أما الخوف الأول: فهو خوف عموم الخلق، وهو حاصل بأصل الإيمان بالجنة والنار، والجزاء على الطاعة والمعصية، والمقام الثانى عند الغزالي هو الأعلى^(١). وحال الخوف يقتضى الرجاء.. حيث لا خوف بغير رجاء، فالخوف من غضب الله يلازمه دائماً رجاء فى رحمته.. ومما روى عن الجنيد فى معنى «القبض والبسط» أنه قال إن القبض والبسط: يعنى الخوف والرجاء، فالرجاء يبسط إلى الطاعة، والخوف يقبض عن المعصية^(٢).

ولكن من كثرت معاصيه وتشاقلت ذنوبه ينبغى أن يكون الخوف عليه غالباً ففى ذلك زجر له عن المعاصى والذنوب ومما حكى عن عبد الله بن خبيق الإنطاكى أنه قال: «الرجاء ثلاثة»: رجل عمل حسنة فهو يرجو قبولها، ورجل عمل سيئة فهو يرجو المغفرة، ورجل كاذب يتمادى فى الذنوب ويقول أرجو المغفرة، ومن عرف نفسه بالإساءة ينبغى أن يكون خوفه غالباً على رجائه^(٣).

ولقد قسم الطوسى الرجاء كما قسم الخوف قال: «الرجاء ثلاثة: رجاء فى الله لعبد تحقّق فى الرجاء، فلا يرجو من الله شيئاً سوى الله، عبر عنه الشبلى فقال: الرجاء أن ترجوه أن لا يقطع بك دونه». والرجاء الثانى الذى أشار إليه الطوسى هو رجاء فى سعة رحمة الله.

والثالث: رجاء فى ثواب الله. هو لعبد يريد قد سمع من الله ذكر المن، فرجاء، وعلم أن الكرم والفضل والجود من صفات الله، فأرتاح قلبه إلى المرجو من كرمه وفضله، وكان ذو النون المصرى يدعو ربّه ويناجيه فيقول: «اللهم أن سعة رحمتك أرجأ لنا من أعمالنا عندنا، واعتمادنا على عفوك أرجأ عندنا من عقابك لنا»^(٤).

وفى هذا الدعاء رؤية نافذة تحمل معنى الرجاء الذى يطلبه العبد الصالح ثقة فى الله فيضع القدرة الإلهية فوق كل موضع، وفوق كل اعتبار.

(١) الغزالي: الإحياء ج ٤ ص ١٦٨. (٢) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٢٠.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية ص ١٣٢.

(٤) السراج الطوسى: اللمع ص ٩١ - ٩٢.

ونلاحظ أن من مقتضيات الاعتدال - هنا - الجمع بين الخوف والرجاء، فالخائفون على اختلاف درجاتهم، لا يجب - دوماً - أن تحصرهم مخافتهم في دائرة الحيرة والإضطراب، حتى تقشعر أبدانهم من هول العاقبة، فتقطع - من ثم - آمالهم ويخيب رجائهم في الله. وكثيراً ما يصاب الإنسان بالخوف والرغبة، فيدعوه ذلك إلى شدة العبادة وفرط التدين، أو تأخذه أحياناً حبال اليأس والقنوط نحو تراكم المعاصي ونبد العمل والعبادة، فليكن له من رجائه في الله ما يخفف وطأة الخوف التي أصابته فحادث به عن الجادة والاستقامة، لأن الرجاء معمول: «لتطمئن النفس وتهللاً ولا تنغلق على الخوف، فإن الخوف يتأجج عند صاحبه إذا لم يمد به بالرجاء، ومتى غلب الرجاء تعطل العبد، وإذا غلب عليه الخوف قنط، فينبغي أن يعتدلاً»^(١).

الخوف - إذن - مع الرجاء يمثلان اعتدال النظر والعمل في فهم الدين، لا خوف يفضي إلى اليأس والقنوط، ولا رجاء يمضي بالإنسان إلى سبيل الزيغ والإهمال والتعطيل.

قوامُ بين هذا وذاك.

إلا أن هناك طائفة مشار إليها بظهور الحق على سرائرهم حيث يرتفع من قلوبهم كل خوف وكل رجاء وهي درجة لا ينالها إلا المقربون من أهل العرفان.

يرى الجنيد أن من صفة الولي ألا يكون له خوف، لأن الخوف توقع مكروه يحل في المستقبل. والولي ابن وقته، ليس له مستقبل ليخاف عليه؛ وكما أنه لا خوف له، لا رجاء له، لأن الرجاء انتظار الفرج من المكروه، أو حصول المحبوب من الأشياء والأحداث، ولما كان قلب الولي مرتبط بالله، فلا يضره حزن، ولا يحزنه مكروه، لأنه لم يدع لنفسه حظاً واحداً من حظوظ النفس، وكل ما يجيئ من مطالع الغيب فلا يجد قلب الولي إلا على ضياء الرضا وروضة الموافقة^(٢).

(١) السلمي: سلوك العارفين ص ٣٤٩ وأنظر كذلك القشيري: الرسالة ص ١٣٣.

(٢) انظر الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٦٠.

ولا يكون ذلك إلا لأهل الله الكمل من العارفين.. أما مَنْ دونهم، فليس صحيحاً أن يختفى الرجاء من قلوبهم مطلقاً، لأنه يمثل معانى الرغبة، والرغبة من حظوظ النفس وسرور الطوية بكل مفرح لذيد.

كما أنه ليس صحيحاً - كذلك - أن يختفى الخوف من قلوب الناس مطلقاً، لأنه يمثل معانى الرهبة، والاعتدال يجمع بينهما حتى تتحقق الإستقامة المنشودة فى صلاح الطريق، عند ذلك تعرف أسباب الخوف كما تعرف أسباب الرجاء.

وروى أن علياً كرم الله وجهه قال لبعض ولده: «يا بنى خف الله خوفاً ترى أنك لو أتيت بحسنات أهل الأرض لم يتقبلها منك، وأرج الله رجاء ترى أنك لو أتيت بسيئات أهل الأرض غفرها لك»^(١).

وبعد، فلا يمكن أن يكون حال الناس جميعاً على الخوف، أو يكون حالهم - دائماً - على الرجاء. ولكنهم يعيشون بين أطوار الخوف وأدوار الرجاء. والتربية الدينية الصحيحة تضع وضماً أن هاهنا خوفاً وهنالكَ رجاء.

٥ - حال الشوق:

الشوق ابن للمحبة، وحاله من الأحوال الشريفة، يردُّ إلى دعاء النبى ﷺ «أسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك».

ولذة النظر إلى وجهه تعالى تكون فى الآخرة، والشوق إلى لقائه يكون فى الدنيا، فمن اشتاق إلى الجنة سارع إلى الخيرات.

وعرف القشيري الشوق بأنه: «اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب، وعلى قدر المحبة يكون الشوق، وإنما الشوق لعبد قد تهرم ببقائه شوقاً إلى لقاء محبوبه»^(٢).

ومن التعريف السابق يتبين لنا أن الشوق قرين المحبة، يتولد عنها ويصدر منها. على أن الشوق يفترق عن الاشتياق، فالشوق يسكن باللقاء والرؤية، بينما لا يزول

(١) الغزالي: الإحياء ج٤ ص ١٦٥.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٣٢٩.

الإشتياق باللقاء ولا تخفى آثاره بالرؤية. كأن للخلق كلهم مقام الشوق، وليس لهم مقام الإشتياق، ومن دخل في حال الإشتياق هام فيه، حتى لا يرى له أثر ولا قرار^(١) على حد قول القائل^(٢):

ما يرجع الطرف عنه عند رؤيته حتى يعود إليه الطرف مشتاقاً
يدلنا ذلك على أن ثمة صلة قريبة ومباشرة تربط الشوق بالفناء، والقانون هم أكثر الناس شوقاً، بل أكثرهم إشتياًقاً إلى الله.

وإذا كنا قد وجدنا في حال المحبة أن الصوفية كانوا يتغنون بالحبيب، وينظمون فيه لطائف الأشعار، فإنهم في حال الشوق أيضاً يجعلون الشعر هداية لهم، ويشعلون من الشوق قبساً من المعاني والإشارات الروحية ينير لهم ظلام الوحشة ويفتح أمامهم مغاليق الغيب وأستار الملكوت.

قال شاعرهم الفريد «عمر بن الفارض»^(٣):

يا ليل، مالك آخر يرجى، ولا للشوق آخر
يا ليل طُل، يا شوق دم أنى على الحالين صابر
وفي قصيدة أخرى بعنوان «لك الأمر» يقول فيها^(٤):

لك قرب منى يبعدك عنى وحسنو وجدته في جفاكا
علم الشوق مقلتي سهر الليل فصارت من غير نوم تراكا
وأورد عنه الدكتور أبو الوفا التفتازاني في «المدخل» قوله^(٥):

لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيتها

(١) المصدر السابق: ص ٣٣٩.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٩٤.

(٣) ديوان ابن الفارض: ص ١٤٤.

(٤) ديوان ابن الفارض: ص ١٦٥.

(٥) د. أبو الوفا التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٦٤.

وإذا أردنا أن نُجربى هنا ما أجريناه هناك فى المحبة، يمكن القول إن كلام الصوفية فى الشوق يجمع بين لطائف الأدب وثمرات الروح، فالشوق عندهم: «نار الله تعالى أشعلها فى قلوب أوليائه حتى يحرق بها ما فى قلوبهم من الخواطر والإرادات، والعوارض والحاجات»^(١).

وإذا استمعنا التفرقة بين الشوق والإشتياق، يمكننا القول إن «الشوق» يشترك فيه الأديب مع الصوفى، ولكن الصوفى - وحده - هو الذى ينفرد بالإشتياق، فشوق الأدباء يختلف عن إشتياق الأولياء.

ومنه قول ابن الفارض فى النائية المشهورة^(٢).

ما بين شوق وإشتياق فبت فى
تول بحـظر أو تجل لحضرة
وأهل الشوق فى حال شوقهم على ثلاثة أحوال.

منهم من أشتاق إلى ما وعد الله تعالى لأوليائه من الثواب والكرامة، والفضل والرضوان، ومنهم من اشتاق إلى محبوبه من شدة محبته وتبرمه ببقائه. ومنهم من شاهد قرب سيده أنه حاضر لا يغيب فينعم قلبه بذكره .. فذهب بالشوق عن رؤية الشوق، فهو مشتاق بلا شوق، ودلائله تصفه عند أهله بالشوق وهو لا يصف نفسه بالشوق^(٣).

وعند التأمل، نفهم أن العبد إذا كَمَل إشتياقه لله، تتلاشى منه حرارة الشوق ويجاوز حدوده بشوق زائد وموجدة عالية، يراها أصحابه ومحبيه علامة دالة على حالة ومزية من مزاياه، ولا يراها هو من نوع المزايا والعلامات.

ومن الشوق رسول إلى الفناء.. وكما أن الفناء يدق عن الوصف والتفسير، فكذلك الشوق أقرب إلى الفناء، وأدق من كل وصف، ولذته لا تتأنى إلا بعد المعرفة، ولا يحيط بها تفسير ولا تقويم!!.

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٩٤ وانظر كذلك السهروردى: عوارف المعارف ص ٤٦٠، ص ٤٦١.

(٢) ديوان ابن الفارض: ص ٣٤.

(٣) السراج الطوسى: اللمع ص ٩٥.

فمن عرف الله حق المعرفة أزداد شوقاً إليه، ودفعه الشوق إلى الهيام الذى يشبه الفناء .. وهذا مبنى - فى المقام الأول - على العلم والمعرفة.

فلن يهدى الجاهل، ولن تهذى الغفلة إلى حال الشوق أو إلى غيره من جميع الأحوال، لكننا العلم والمعرفة بالخالق .. وتصفية القلوب من الشواغل والكدورات تفضى لا محالة إذا اشترطت بالإستقامة الشرعية إلى القربة من الله. وبالشوق ينال العبد غاية الإشراق، ولذة المشاهدة والكشف^(١). وهو من الأحوال التى تحتاج إلى قوة الوجد والبصيرة، وتتطلب صفاء السريرة والضمير.

وحال الشوق يقتضى الأنس.

٦ - حال الأنس:

ويتصل بحال الشوق حال الأنس. ومعناه: «الإعتماد على الله والسكون إليه والإستعانة به» ومن شدة لطافته يقول فيه الطوسى: «ولا يتهبأ أن يعبر عنه بأكثر من هذا». ولما سئل الجنيد عن الأنس قال: «الأنس إرتفاع الحشمة مع وجود الهيبة»^(٢).

وفى عبارة الجنيد تلخيص وافى لمعنى الأنس بالله. إذ ليس معناه إرتفاع الهيبة وهتك حرمت الجلالة فى القربة. ولكنه إقرار الوجدانية والتفرد؛ مع وجود الإستثناس بالله، وهو عين التمكن الذى لا يفرغ فيه الراسخون، ولا يفزع أن يصيبونه، فلا يستوحش العبد من شيء أكثر مما يشغله عن الله تعالى شاغل. فيستبدل وحشته أنساً؛ وبعده قرباً طالما كان على ذكر الله^(٣).

(١) يرى الغزالى أن الشوق لاتحده غاية ولا تكون له نهاية إذ نهايته أن ينكشف للعبد فى الآخرة من جلال الله تعالى وحكمته وأفعاله ما هو معلوم لله تعالى. وهو من المحالات لأن ذلك لا نهاية له. وعلى هذا فالعبد لا يزال عالماً بأنه بقى من الجمال والجلال ما لم يتضح له فلا يسكن قط شوقه. فهو على درجة الترقى فى أحوال الشوق على غير نهاية من ألطاف الكشف والنظر المتوالية. (الإحياء جزء ١ ص ٣٢٣).

(٢) معنى إرتفاع الحشمة أن يكون الرجاء أغلب على العبد من الخوف (الكلاذى: التعرف ص ١٢٧).

(٣) وللجنيد مع المحاسبى موقف فى الأنس فذكره فى موضعه من الكتاب.

ويقسم الطوسى أهل الأنس فى الأنس على ثلاثة أحوال:

(١) من يأنس بالذكر، ويستوحش من الغفلة، ويأنس بالطاعة ويستوحش من الذنب.

(٢) فهو لعبد قد أستاذس بالله، واستوحش مما سواه من العوارض والخوافر المشغلة.

(٣) وهو الذهاب عن رؤية الأنس بوجود الهيبة والقرب والتعظيم مع الأنس^(١). ويؤكد قوله الجنيد السابق.

ويهمنا فى الأنس ما رواه الطوسى عن سهل بن عبد الله أنه قال: «أول الأنس من العبد أن تأنس النفس والجوارح بالعقل، ويأنس العقل والنفس بعلم الشرع، ويأنس العقل والنفس والجوارح بالعمل لله خالصاً، فيأنس العبد بالله أى يسكن إليه»^(٢).

ومن الواضح أن هذه صورة عن منهج الاعتدال فى مظاهره المختلفة مروراً بالشرعية وعروجاً إلى الحقيقة، فلا يتم الأنس الخالص بالله دون أن يقطع المؤمن درجات الطريق وهو عالم بالمصادر الشرعية، ولا يتم الأنس أيضاً إلا بعد أن يحصل المؤمن مقدمات المجهود النظرى والأصول العلمية للسلوك. ولو أن عبداً تطور تبعاً لمجهوده العلمى والعملى، فإنه بهذا التطور المباح - يثبت أمام النظر - علاقة الحقيقة بهذا المجهود الذى حصل فيه الشرعية. وبالإضافة إلى الجمع بين الشرعية والحقيقة، لاحظنا أن الصورة المعتدلة لحال الأنس عند من تغلب عليهم سكرتهم، ويستحكم عندهم غلبة الحال هى صورة جامعة للفهم الصحيح. فالصوفية ليسوا جميعاً على مقام واحد، فمنهم من يأنس بالله حقاً، ومنهم من يدعى الأنس ويتشبه بالمستأنسين.

ودور الاعتدال فى ذلك أنه يشجب السلوك المتطرف، وينهى عن فوضى الأقوال والأفعال التى لا تتفق مع أصول الشرعية. قال الغزالي: «ومن لم يقيم فى ذلك المقام «الأنس» ويتشبه بهم فى الفعل والكلام هلك به وأشرف على الكفر»^(٣).

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٩٦. (٢) السراج الطوسى: اللمع ص ٩٦.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٣٤٠، ٣٤١.

وليس معنى ذلك أن ذوى الأنس محرومون من ثماره ونتائجه، ولكن الأنس يورثهم نوعاً من الإنبساط والإدلال قد ينكره منهم العامة، وليس لغيرهم أن يتشبه بهم. ونقل الغزالي عن الجنيد قوله إن: «أهل الأنس يقولون في كلامهم ومناجاتهم في خلواتهم أشياء هي كفر عند العامة .. لو سمعها العموم لكفروهم وهم يجدون المزيد في أحوالهم بذلك».

وهذا مما يحتمل منهم ويليق بهم وإليه إشارة القائل^(١):

قوم تخالجهم زهو بسيدهم والعبد يزهو على قدر مولاه

تأهوا برؤيته عما سواه له يا حسن رؤيتهم في عز ما تأهوا

وبعد، فقد تبين لنا أن حال الأنس من الأحوال اللطيفة التي تصاحب حال الفناء. فليس العبد الفاني سوى عبد أستوحش من الخلق وأستأنس بالله.

ورأينا أن الاعتدال يعمل عمله في هذا الحال، فيحارب فيه ماهو موسوم بالتقليد والتشبيه، بالرغم من أنه يقر أعلى الأحوال وأرفعها، ولا ينكر منها إلا ما ينقض فكرة التوحيد.

٧ - حال الطمأنينة:

والأنس بالله يقتضى الطمأنينة، وفي الآيات القرآنية شواهد عديدة تعزز هذا الحال مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(٢).

وقوله في قصة إبراهيم: ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾^(٣).

والطمأنينة لعبد رجح عقله، وقوى إيمانه وعلمه، وصفاء ذكره، فثبتت حقيقته، وقد قسمها الطوسي - على ثلاثة ضروب:

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ج٤ ص ٣٤٠، ٣٤١.

(٢) سورة الرعد: الآية ٢٨. (٣) سورة البقرة: الآية ٢٦.

الأول منها «العامّة» لأنهم إذا ذكروه أطمأنوا إلى ذكرهم له، فحفظهم منه: الإجابة للدعوات بإتساع الرزق ودفع الآفات.

الثاني: منها «للخصوص» لأنهم رضوا بقضائه وصبروا على بلائه، وأخلصوا، وأتقوا، وسكنوا، وأطمأنوا إلى الله تعالى.

الثالث: منها «للخصوص الخصوص» وهؤلاء علموا أن سرائرهم لا تقدر أن تظمن إليه ولا تسكن معه، هيبة وتعظيماً، لأنه ليس له غاية تدرك وليس كمثله شيء ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(١). ومن كان هذا حاله، وكانت له الأشياء كذلك في سره، فإلى ماذا يظمن أو يسكن قلبه إذ من وقع في عطش التمنى في طلب الزيادة وقع في البحر الذي لا تجرى فيه الأوهام^(٢).

ومن المقابلة بين هذه الأحوال والضروب الثلاثة قد تبين أن معنى الطمأنينة أعظم من أن تحدده حدود، لأنه يقوم على إرتفاع كل شك من النفوس والقلوب.

وهل تبقى خالجة شك في قلب أحلّ صاحبه الإيمان وهجر الوسواس والإحتمالات؟ فالمؤمن الصادق تقع عليه الطمأنينة موقع اليقين، لأنه يشعر - أبداً - أنه في معية الله، ولطالما كان الإيمان مقروناً بالطمأنينة، فلا يظمن قلب العبد إلا بعد إحسان الإيمان.

ولا شرط للإيمان الكامل إلا تمثل الطمأنينة الصادقة الكاملة التي تختلج في نفس صاحبها كائناً ما كان الرأي فيه وفي خلقه وقلبه وخوافيه.

على أن معول الطمأنينة الأول: يجرى مجرى الهيبة والتعظيم، ويصدق صدقاً جازماً إذا عرف المؤمن قدر الذات الإلهية، وأكّن في سريره أخص خصائص الوحدة والتنزيه. لأنه علم بالضرورة أن الله ليس كمثله شيء. فلا تدركه الأبصار ولا تحصره الأوهام والأفهام. وهنا تكون الطمأنينة عملاً يوافق العلم، وسلوكاً يطابق المعرفة الواعية، ولا تكون قصداً مباشراً يتحقق بعيداً عن أحكام الوعي والتمييز.

(١) سورة الإخلاص: الآية ٤.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٩٨ - ٩٩.

٨ - حال المشاهدة:

يستند حال المشاهدة على قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^(١).

وليست المشاهدة هنا تختص بالرؤية المتعلقة بالجراحة وهي «العين»، ولكنها مستعارة لتكون - في هذا المقام - صفة نفسية خاصة بالقلب يعول عليها حكم الباطن وصلاح المستور. ولم يكن حكم الباطن أو صلاح المستور من المشاهد المرئية المعروفة لكافة الناس، ولكنه أمر لا يعلمه إلا مُقَلِّبُ القلوب والأبصار. ولكي نعرف معانى المشاهدة، لابد من معرفة معانى القلب، ولقد وردت معانى القلب فى صدد الآية الكريمة السابقة بمعنى أن العبد يكون فى حال المشاهدة حاضر القلب.

وذكر القشيري فى «لطائف الإشارات» أن معنى القلب لا يخلو من عدة تعريفات تحمل كلها اللطائف والإشارات. فقال: «يقال: لمن كان له قلب صاح لم يسكر من الغفلة. ويقال: قلب يعد أنفاسه مع الله، ويقال: قلب حى بنور الموافقة، ويقال: قلب غير معرض عن الإعتبار والإستبصار. ويقال: «القلب - كما فى الخبر - بين أصبعين من أصابع الرحمن» أى بين نعمتين وهما ما يدفع عنه البلاء، وما ينفعه به من النعماء. فكل قلب منع الحق عنه الأوصاف الذميمة، وألزمه النعوت الحميدة فهو الذى قال فيه: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾.

ويمضى القشيري فيقول: «ولكن هذه القلوب مختلفة، فقلب ملطخ بالإنفعالات، وفنون الآفات، فالشراب الذى يُلْقَى فيه يصحبه أثر ويتلطخ به. وقلب صفاً من الكدورات وهو أعلى القلوب قَدْراً»^(٢).

يَدُلُّك هذا، على أن المشاهدة حال رفيع نظفر به القلوب الصافية. وإذا ملكة المشاهدة القلب لاتدع فيه شيئاً غير الله. قال أبو سعيد الخراز: «من شاهد الله تعالى

(١) سورة ق: الآية ٣٧.

(٢) القشيري: لطائف الإشارات، تحقيق د. إبراهيم بسيونى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية

١٩٨١، المجلد الثالث ص ٤٥٦.

بقلبه خنس عنه مادونه، وتلاشى كل شيء وغاب عنه وجود عظمة الله تعالى، ولم يبق في القلب إلا الله عز وجل»^(١).

ولم تكن المشاهدة ذات أهمية إلا لأن النبي ﷺ أوصى بأن تكون رؤية الله عبادة في القلب، فقال عليه السلام، لعبد الله بن عمر: «أعبد الله كأنك تراه»^(٢). لأن الله على كل شيء شهيد، فإن لم يكن العبد يرى ربه في حال عبادته، فإن الله يرى عبده في حال الطاعة وحال العصيان على السواء.

ولما كان الله على كل شيء شهيد أى أنه يشاهد الأشياء بعين العبر، ومعانيها بأعين الفكر، أرضى المؤمن، وأجتهد فى أن تكون عبادته أهلاً لأن يطلع عليها الله؛ لأنه يعلم مقدماً أن الله مطلع على جميع الأعمال.

فإن صح مثل هذا القول، فالمشاهدة علاقة سرية تامة بين العبد وخالقه، وقد وصفها عمرو بن عثمان المكي (ت ٢٩١ هـ)^(٣) بقوله: «زوائد اليقين، سطعت بكواشف الحضور، غير خارجة من تغطية القلب» فهي حضور بمعنى قرب، مقرون، بعلم اليقين وحقائقه»^(٤).

وعلى هذا تنقسم المشاهدة القلبية إلى ثلاثة أحوال.

حال المريدون: الذين يشاهدون الأشياء بعين العبر، ويشاهدونها بأعين الفكر. وحال الأوساط: ويفسرهم قول أبو سعيد الخراز: «الخلق فى قبضة الحق وفى ملكه، فإذا وقعت المشاهدة فيما بين الله وبين العبد لا يبقى فى سره ولا فى وهمه غير الله تعالى.

وحال العارفون: وهم الذين شاهدت قلوبهم الله مشاهدة «تثبت»، فشاهدوه بكل

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ١٠٠.

(٢) الحديث رواه مسلم عن عمر بن الخطاب كتاب الإيمان ص ٣٧ (وسبق تخريجه).

(٣) عمرو بن عثمان المكي من المتتبعين إلى الجنيد فى الصبغة، وصحب أبا سعيد الخراز وغيره من المشايخ القدماء، هو عالم بالأصول ورواية الحديث: أنظر السلمى: طبقات الصوفية ص ٢٠١.

(٤) السراج الطوسى: اللمع ص ١٠١.

شيء، وشاهدوا كل الكائنات به، فكانت مشاهدتهم لديه ولهم به، فكانوا غائبين حاضرين، وحاضرين غائبين، على إنفراد الحق في الغيبة والحضور، فشاهدوه ظاهراً وباطناً، وباطناً وظاهراً، وآخرأً وأولاً، وأولاً وآخرأً^(١) كما قال عز وجل: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ، وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢).

وفي حال المشاهدة تبدو أخطاء الشطح وأغاليط الحلول والإتحاد ويظهر أهل الرسوخ والتمكين من أهل الغيبة والفناء.

فالعبد في حال المشاهدة والكشف قد يهيم في مراتع الخيال، ويظن بنفسه أنه متحد مع الله أو أن الله حال فيه فيخلط بذلك بينه وبين ذات الله الواحد الذي ليس كمثله شيء.

ولكن المعتدلين من أهل الرسوخ والتمكين تثبتوا بإيمانهم على «انفراد الحق في الغيبة والحضور» وأنكروا الأخطاء والتجاوزات التي من شأنها أن تهدم قوام العلم، وتنخر في بنيان الشرع، وتحجب الرؤية الواضحة لحقيقة الدين.

وللجنيد رأى واضح في المشاهدة؛ فهو يعوّل على مشاهدة القلب في حكم العلاقة بين العبد والرب، ولسوف نذكره في مواضعه المختلفة في المبحث الثاني؛ وللغزالي كذلك رأى هام في المشاهدة؛ فهو يقرن الفناء بالكشف والمشاهدة. وقد هاجم كل منهما جميع الأخطاء والتجاوزات التي تحدث من الصوفية في حال الفناء والمشاهدة، وعموماً؛ فإن حال المشاهدة يثبت المؤمن على إقرار الوجدانية التي هي عماد الشريعة الإسلامية.

٨ - حال اليقين؛

المشاهدة مقدمة اليقين، وفي حال اليقين خلاصة التجربة الروحية وهو قابل للزيادة وليس لزيادته نهاية وينقسم على ثلاث درجات.

(١) المصدر السابق: ص ١٠١.

(٢) سورة الحديد: الآية ٣٠.

(١) علم اليقين: وهو قبول مظاهر من الحق، وقبول ما غاب للحق، والوقوف على ما قام بالحق.

(٢) عين اليقين: وهو الغنى بالإستدراك عن الإستدلال، وعن الخبرة بالعيان وخرق شهود حجاب العلم.

(٣) وحق اليقين: وهو إسفار صبح الكشف، ثم الخلاص من كلفة اليقين، ثم الفناء في حق اليقين^(١).

وفى هذه الدرجة الأخيرة من اليقين يكون العبد فى حالة فناء تام عن رسمه وعلمه فى الحقيقة فيرتفع عنه كل شك كما قال الجنيد^(٢) بعد أن يمر بهذه المراحل الثلاث فيستقر فيه العلم الذى لا يتقلب، ولا يتحول، ولا يتغير فى القلب؛ كما عبر عن ذلك الجنيد أيضاً^(٣).

ويتضمن اليقين معنى المكاشفة^(٤) التى تظهر لما يرى بين اليقظة والنوم بإستيلاء ذكر القلب من غير بقاء للرب. وهى حالة السبات أى خفة النوم أو إبتدائه^(٥).

وإذا كنا بصدد حال اليقين؛ فنحن - أيضاً - بصدد تقسيم الطوسى لليقين إلى أحوال ثلاثة: العوام أو الأصاغر أو المريدون، ويقىنهم ثقة بما فى يد الله تعالى والإياس مما فى أيدي الناس. والأوساط أو الخصوص، ويقىنهم يمثل معنى المشاهدة التى هى وصل بين رؤية القلوب ورؤية العيان.

(١) الأنصارى الهروى: منازل السائرين إلى رب العالمين تحقيق د. عبدالقادر محمود، ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص ١٠٢.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية: ص ١٨٠.

(٤) للغزالي أحاديث طويلة فى معنى المكاشفة والمشاهدة وهو يعبر بها عن الفناء فى التوحيد وسوف نذكر ذلك فى موضعه من البحث الثانى.

(٥) القشيري: الرسالة القشيرية: ص ١٨٠.

وخصوص الخصوص، ويمثلهم قول عمرو بن عثمان المكي: «إن اليقين في جملة: تحقيق الإثبات لله عز وجل بكل صفاته»^(١).

وبفضل اليقين يتحقق العبد من الوحدة .. فإن نهاية اليقين الذي ليس لزيادته نهاية: «تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب، وحلاوة المناجاة، وصفاء النظر إلى الله تعالى بمشاهدة القلوب بحقائق اليقين بإزالة العلل ومعارضة التهم»^(٢).

وهنا تجب التفرقة بين حالين:

حال الشطح والجنوح، وحال المنع والعقال.. وهنا أيضاً يختلف المؤمن الذي يهتدى بهداية التشريع، عن المؤمن الذي يظن أنه فوق حدود الشريعة، فتصعقه هيبة المكاشفة حيث لا يثبت على يقين ولا تسعفه ألفاظ التعبير، فإذا الشطح علامة دالة على النقص وعدم التحقيق. وقد عبر عن هذا الحال أبو زيد البسطامي، والحلاج، وغيرهما من الشاطحين غير المبالين بالناس ولا بالمجموع. كما سنرى ذلك في الفصل القادم.

أما الحال الثاني وهو «حال المنع والعقال». فإن صاحبه يتزرع بعصمة الشرع ويطوى سره تحت إشارات الرمز والتلميح، ويمنع الرسوخ والتمكين من إفشاء سر الربوبية. فإذا انكشف له شيء من المعارف الخفية؛ لا يجوز إظهارها على عامة الناس حتى لا يجور بحاله على نفسه، عند ذلك يكون «التحقيق من اليقين» سراً له يحميه من السنة الحائقين.

وقد عبر عن هذا الحال الحارث المحاسبي، والسري السقطي، والجنيد والغزالي وكثير غيرهم من أئمة الاعتدال في التصوف السني خاصة، الذين لم يعرف له شطح ولا جنوح.

ولا يحدث ذلك إلا في حال الفناء.

(١) القشيري: الرسالة القشيرية: ص ١٨٠.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ١٠٢.

فى حال الفناء يقترب التصوف ويختلف المتصوفون بعضهم عن بعض.
منهم من يكون على حال الشطح والجنوح، ومنهم من يظل على حال المنع
والعقال.

٩ - تعليق؛

(١) لابد أن نطرح فى نهاية بحث المقامات والأحوال تساؤلاً كهذا:

كيف يرتبط حال الفناء بالمقامات والأحوال؟

رأينا أن المقامات من المكاسب التى تتأتى ببذل المجهود. وأن الأحوال من المواهب
التي يفيض بها الله على عباده العاملين.

قد يؤدى التوكل مثلاً إلى الفناء، فالذى يكون على مقام التوكل من الممكن أن
تهب عليه رياح الفناء، إذا تجرد فى توكله ولم ير أمامه إلا الله، وكذلك فمقام الرضا من
الممكن أيضاً أن يفضى إلى الفناء. ولما كان الفناء من العطايا الربانية التى لا تنقف أمامها
قدرات البشر لأنه حال ينزله الله على عبده ساعة أن يكون خالص العبادة لوجهه
الكريم.

أقول؛ لما كان الفناء هبة إلهية.. فقد يكون أعلى ما فى المقامات جميعاً من التوبة
والورع والزهد والصبر والتوكل والفقر والرضا وغيرها خطوة أولى لحال الفناء.

من المقام ينطلق العبد إلى الحال طفرة واحدة على شريطة أن يخلص المقام لله. إذا
أخلص التوبة أو أخلص الورع، إذا صدق فى الفقر أو التوكل .. تنزل عليه الأحوال
هبات وعطايا. هذا من ناحية .. وهى ناحية الطفرة التى تحدث فى المقام أو الحال،
ويرتحل فيها العبد إلى حال الفناء.

ومن ناحية أخرى: وهى الحالة العزيزة التى لا يصل إليها إلا العاملون أقصى
حدود العمل، والباذلون من المجهود غايته؛ تتمثل فى مرور العبد بسائر المقامات

والأحوال جملة. فإذا تم له ذلك فقد يصل إلى حال الفناء، وينتهي إلى الواحد ثم يتوقف^(١).

فإذا استقر هنالك، وفاضت عليه أسرار الملكوت، وفتحت له مغاليق الغيب وتحقق من المشاهدة، وفنى عن نفسه وعن الخلق وصار باقياً مع الله بالله والله، فقد وصل إلى نهاية ما يبلغه المتدين وظفر بالمتى من قرب سيده^(٢). ولكن ذلك لا يتم للعبد إلا بعد أن يقطع أشواطاً عالية من المجاهدة والمكابدة ويتغذى من سائر المقامات والأحوال ويعتاد عليها جميعاً.

(٢) لا يخفى أن التقسيم والتدرج فى داخل الأحوال والمقامات نفسها يشير إلى مراتب سيكولوجية ينبغى على السالك أن يترقى فيها حتى يصل إلى الفناء، وأن الذى يدخلها بغتة وبدون مقدمات، يخالف قاعدة نفسية وإيمانية من قواعد الطريق.

فلا يتقدم التوكل مثلاً على التوبة، ولا تصلح المحبة دون التوبة، ولا يكون القرب بعيداً عن علاقة المؤمن بتأدية الفرائض وأحكام التكليف، ولا يتم الشوق إلا أن تقدمته المحبة ولا يكون الفناء إلا بإحسان التدرج وإتقان الترقى والانتقال من حال إلى حال.

(١) جمع الشيخ الرئيس أبو على ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) جميع مقامات العارفين فى الفصل التاسع عشر من «الإشارات والتنبيهات» فقال: العرفان مبتدئ من : تفريق ونفرض، وترك ورفض، مُمن فى جمع، هو جمع صفات الحق، للذات المريدة بالصدق، مُتته إلى الواحد، ثم وقوف. (راجع كتابنا: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية ص ١٣٥ - ١٣٧).

فالعرفان عند ابن سينا يبدأ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق، فيتخلى عن الصفات المذمومة ويتحلى بالصفات الحسنة ثم يتفرض عنه الشواغل ويتوخى الكمال بعد أن يقطع لذاته كلية، فإذا كان ذلك منه وصار متخلياً بأخلاق الله تعالى على الحقيقة، فلا يرى فى الوجود إلا واحداً، ويتنهى إلى الواحد إذ لا يبقى واصف ولا موصوف، ولا سالك ولا مسلك، ولا عارف ولا معروف. وهو مقام الوقوف .. (انظر ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - تحقيق الدكتور سليمان دنيا دار المعارف بمصر، سنة ١٩٥٨، القسم الرابع ص ٨٤٠ وأيضاً: شرح نصير الدين الطوسى على الإشارات ص ٨٣٨ - ٨٣٩ - ٨٤٠ وانظر كذلك: د. عاطف العراقي: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، درجات حركات العارفين من ص ٢٢٧ إلى ص ٢٣٧).

(٢) انظر ما كتبه أبو سعيد الخراز فى علامات الواصلين: كتاب الصدق ص ١١٤ وما بعدها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يُلَفَت نظرنا التقسيم والتدرج داخل الحال أو المقام نفسه، وهو الذى أشار إليه الطوسى ولم يغفل دوره الفعال فى سائر المقامات والأحوال، فوفقاً للتدرج الروحى والنفسى والانتقال من عام إلى «خاص» إلى «أخص» نجد أن هذه إشارة دقيقة تنبه إليها الصوفية فى مراعاة الفروق الفردية بين الأتباع والمريدين.

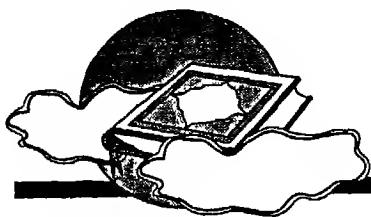
وإذا نظرنا إلى تقسيمة الطوسى وفقاً للتدرج السابق لنجد أنه يطلعننا إلى أن أعلى ما فى المقام أو الحال هو البلوغ إلى حال الفناء، أى ذروة ما يصل إليه مجهود المتدين.

وهى إشارة نفسية دقيقة لم يتنبه إليها إلا الصوفية فى العصور القديمة.. وليس كما يرى - ابن تيمية - بأن جميع ما فى المقامات والأحوال فرض على الأعيان باتفاق أهل الإيمان.

(٣) وجدنا أن الاعتدال يعارض - فى هذا كله - كل حقيقة من غير فحوى أو مضمون، وأن منهجه يضاد كل وصول بغير مجهود من العلم والنظر، ويناهض كل تحقيق بغير تشريع، وليس معنى ذلك أنه يعارض الحقيقة ويبطل معارج الوصول.

عرفنا أنه يقرُّ أعلى درجات الإيمان، وفى الوقت عينه - وبما فيه من ملكة النقد الذاتى - لا يسوغ رعوته الجهل وأساليب الزيف وحماسة النقصان.

(٤) لاحظنا أن من أهم ما تشير إليه سلسلة النظام الصوفى فى الأحوال والمقامات هو: الناحية الأخلاقية التى ترتفع بها درجات التهذيب عند المريدين.



الفصل الثالث

حال الفناء

في الفكر الصوفي

الفصل الثالث

حال الفناء فى الفكر الصوفى

تمهيد:

ذكرنا فى الفصل السابق طرفاً عن الفناء، وعرفنا أنه يصور أعلى درجة من درجات السلوك.. يبدأ بالمقامات التى تصاحبها عند المريد الأحوال، ويظل يترقى فيها من مقام إلى مقام ومن حال إلى حال حتى يصل إلى حال الفناء، أو يطفر من المقام الواحد أو الحال المعين طفرة واحدة فيصل إلى الفناء. فمعنى الفناء أن يرتفع الصوفى إلى قمة الإيمان، فلا يجد لنفسه بقاء سوى أنه موجود فى معية الله..

ولا يتسنى له ذلك إلا إذا جاهد النفس وعانى فى طلب الرياضة والمجاهدة، ومن ثم يشعر بحالة خاصة فى نفسه.. يخلع عنه ثوب الذاتية بما فيها من امتلاء بآفات الجهل والغرور الكاذب؛ لتحل مكانها حقيقة الألوهية، فتذوب الأنا فى جلال المطلق، وتنفى الذات فى الحقيقة المطلقة^(١).

وهنا ينقسم الفكر الصوفى على نفسه إلى قسمين:

(١) القسم الأول:

ظهرت إرهاباته الأولى فى القرن الثالث عند أبى يزيد البسطامى (ت ٢٦١هـ) والحلاج (ت ٣٠٩هـ) ويرى رجاله أن الله قد حل فيهم، وأنهم والله واحد، وأن إرادتهم قد ذابت فى إرادة الله. ويتطور ذلك إلى القول بوحدة الوجود التى حمل لوائها محبى الدين بن عربى (ت ٦٣٨هـ).

(٢) القسم الثانى:

فبرغم حالة الفناء القصوى التى يصلون إليها، لا يزال الصوفى فيهم مالم

(١) د. أبو الوفا الغنيمى الفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ١٤٦.

لحضوره وصحوه، معتدلاً في مشاريبه وأذواقه، فلم ينطلقوا كما انطلق الأولون إلى القول بحلول أو الكلام عن إتحاد بين الله والإنسان. ولم ينساقوا وراء القول بوحدة الوجود كما فعل ابن عربي واتباعه في حين أن صوفية القسم الأول، ضاع - عندهم - الإعتدال فهماموا وسكروا واختلطت لديهم تصورات الفلسفة بأصول التصوف، وتشكلت ظاهرة التصوف الفلسفي، الذي امتزج بالفلسفة إمتزاجاً لا يعرف التفرقة بين أصيل ودخيل.

وفي هذا الفصل نتناول حال الفناء عند أصحاب القسم الأول، وكيف عبر فناؤهم عن غياب منهج الإعتدال الجامع بين الشريعة والحقيقة، فجعلهم ينطقون بالشطح ويعبرون عن الحقيقة فقط.

وذلك من خلال ثلاث أبحاث موجزة توضح علاقة الفناء بالشطحيات ودور الإعتدال في ذلك.

الأول: الفناء والإتحاد (ويمثله أبو يزيد البسطامي).

الثاني: الفناء والحلول (ويمثله أبو منصور الحلاج).

الثالث: الفناء ووحدة الوجود (ويمثله محيي الدين ابن عربي).

وقد أطلقنا على هذا الفصل (حالات الشطح والجنوح لحال الفناء، في مقابل حالات المنع والعقال).

أولاً: الفناء والاتحاد (Union):

يعتبر أبو يزيد البسطامي^(١) أكثر من يمثل حركة الإتحاد في حال الفناء، وعلى الرغم من ظهور بعض الشطحيات في الفكر الصوفي إلا أن الإتجاه المعروف بالشطح كان ممثلاً في البسطامي، وهو من الإتجاهات السلبية التي زلّت فيها الأقدام، ولم يرضى عنها أئمة الإعتدال في التصوف السني.

(١) أبو يزيد البسطامي: هو طيفور بن عيسى سروشان، وكان جده سروشان مجوسياً فأسلم، وهو من أهل بسطام (ت ٢٦١هـ) وقيل (٢٦٤هـ). (أنظر: السلمي: طبقات الصوفية ص ٦٧).

١ - الجانب الشرعى والأخلاقى:

لاشك أن أبا يزيد البسطامى بدأ من قاعدة شرعية وأخلاقية، وفى بعض أقواله مايفيد تمسكه بالشريعة وتذرعهُ بالقيم الأخلاقية. قال: «لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرفع فى الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهى وحفظ الحدود وأداء الشريعة»^(١).

وأدَّتْ به المحافظة على الشريعة إلى الحديث عن الأخلاق، وصفات النفس، وفى ذلك يعدُّ أبو يزيد من المتمسكين بالمنهج الأخلاقى الإسلامى، ومن المحافظين على الشريعة. والمشهور عنه التعظيم التام لمراسم الشريعة والقيام بكمال الأدب والإيمان على أسرار الله - كما وصفه ابن عطاء الله السكندرى فى لطائف المنن.

ذكر عند السهلبجى فى كتاب «النور من كلمات أبى طيفور» أنه قال فيما هو فريضة على البدن: «أداء الفرائض، واجتناب المحارم، والتواضع لله، وكف الأذى عن الإخوان، والنصيحة للبر والفاجر، وطلب المغفرة، وطلب مرضاة الله فى جميع أموره، وترك الغضب، والكبر، والبغى، والمجادلة فى ظهور الجفأ، وأن يكون وصى نفسه: يتهمياً للموت».

وفى ما هو حصن للبدن قال: «حفظ اليقين، ومعاودة اللسان بالذكر، ومحاسبة النفس، واستعمال العلم، وحفظ الأدب، وفراغ البدن فى شغل الدنيا، والعزلة من الناس، ومجاهدة النفس، وكثرة العبادة، ومتابعة السنة» وفى ما هو شرف للبدن ذكر: «الحلم، والحياء، والعلم، والورع، والتقوى، والخلق الحسن، والاحتمال، والمداراة، وكظم الغيظ، وترك السؤال».

وفى ما هو يخرب البدن أورد: «مصاحبة من لا يهتم دينه، ومفارقة أهل الخير، ومتابعة النفس، ومجانبة الجماعة، ومجالسة أهل البدعة، وطلب ما لا يعنيه، وتهمة الخلق، وطلب العلو، وهَمَّ الدنيا».

(١) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ٤٠. وانظر كذلك؛ بارتلد: دائرة المعارف الإسلامية: الترجمة العربية، المجلد الثالث، العدد الخامس ص ٣٣١ مادة بايزيد البسطامى.

وفيما هو يميّت البدن قال: قلة الأدب، وكثرة الجهل، ونعمة الخلق، وشهوة البدن، وطلب الرئاسة، والميل إلى الدنيا، ومحابة النفس عند الحق، وكثرة الأكل.

وفيما هو ذل للبدن ذكر: «الحدة، والغضب، والكبر، والبغى، والمجادلة، والبخل، وإظهار الخفاء، وترك حرمة المؤمن، وسوء الخلق، وترك الإنصاف»^(١).

ومن الجانب الإيجابي الذي يهدف إلى إصلاح النفس وتقويم العلاقة مع الله، نذكر قصة قصيرة أوردها أبو نعيم الأصفهاني صاحب الحلية تدل على الحذر والتقوى المفرطة عند أبي يزيد؛ وهي أن رجلاً جاء إلى أبي يزيد فقال: أوصني، فقال له: أنظر إلى السماء، فنظر صاحبه إلى السماء. فقال له أبو يزيد: أتدرى من خلق هذا؟ قال الله. قال أبو يزيد: إن من خلقها لمطلع عليك حيث كنت فأحذره» وقال أيضاً: «مادام العبد يظن أن في الخلق من هو شر منه فهو متكبر»^(٢).

وهذه الأقوال الإيجابية كونت عند بعض أئمة التصوف قاعدة طيبة عن أبي يزيد، فقد كان عالماً بأمور الشريعة، وهو ما جعل اختلاف العلماء والمؤرخين يتزايد؛ ولا يفصل فيه برأى قاطع حين يمر ذكر البسطامي طارئاً عليهم، فعندما سئل أبو علي الجوزجاني عن الألفاظ التي تحكى عن أبي يزيد قال: «أبو يزيد يسلم له حاله، ولعلّه بها تكلم على حد غلبة أو حال سكر، ومن أراد أن يرتقى إلى مقام أبي يزيد فليجاهد نفسه كما جاهد أبو يزيد فهناك يفهم كلامه»^(٣).

والذي يحسم خلاف العلماء حول ألفاظ أبي يزيد بين الشريعة والحقيقة، هو أنه كان منطلقاً من الشريعة، فلما بلغ مبلغ الفناء تخلص من ذريعة العلم والمعرفة وتكلم

(١) السهلي: النور من كلمات أبي طيفور أو كتاب شطحات أبي يزيد البسطامي - نشرة الدكتور عبدالرحمن بدوي: ضمن شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٨، ص ١٣٣ - ١٣٤. وأنظر كذلك د. عبدالحليم محمود: سلطان العارفين: أبو يزيد البسطامي، ط دار التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع د.ت ص ٥٠ وما بعدها.

(٢) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١ ص ٣٥، ٣٦.

(٣) الشمراني: الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦٦.

بلسان الحقيقة فلم يجد ما يمنعه عن الشطح، لأن الشطح تعبير عن الحقيقة^(١). وقد كانت شطحات البسطامى بحق مزلة قدم فى حال الفناء، فإذا كنا وجدناه يتمسك بالشرعية وينطلق من نقطة بدء سليمة فإنه كذلك فى حال الفناء خرج عن مبادئ الأخلاق واتصف بعدم التعبير عن صحة الأخلاق الضرورية أو الكلية، صحيح أنه قدم لنا صورة أخلاقية من واقع الدين والعقيدة، عندما حافظ على السنن الشرعية، ولكنه فى حال فئائه لم نجد عنده ما يجزم بصحة العقيدة وصحة الأخلاق، فكان حال الفناء عند أبى يزيد دليلاً على عدم صحة الحكم بقيام أخلاق فضلاً عن شرائع. لأن أقواله لا يمكن أن تتخذ قانوناً كلياً لأية شريعة خلقية^(٢).

وآية ذلك: أنه فى حال الفناء - أيضاً - أخذ يردد من الشطحيات ما أنكره عليه أئمة الاعتدال فى التصوف السنى وأولوا عليه شطحياته من واقع ما وجدوه له من أقوال إيجابية تحض على التمسك بالشرعية والالتزام بالأخلاق، وعدوا ذلك من باب المحبة.

عذرة الجنيد وأول شطحياته فى حال فئائه واتحاده بمحبويه^(٣).. لما قيل له إن أبا يزيد يقول «سبحانى سبحانى! ما أعظم شأنى!».

قال: «إن الرجل مستهلك فى شهود الجلال، فنطق بما استهلكه: أذهله الحق عن رؤيته إياه فلم يشهد إلا بالحق فنعتة^(٤)، فنطق به ولم يكن من علم ما سواه ولا من التعبير عنه ضناً من الحق به؛ ألم تسمعوا مجنون بنى عامر لما سئل عن اسم نفسه فقال: ليلى؛ فنطق بنفسه ولم يكن من شهود إياه فيه^(٥)».

(١) د. سعيد مراد: التصوف رياضة روحية خالصة ص ٢٤٣.

(٢) د. أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، ط دار المعارف، الطبعة الثانية، د. ت، ص ٢٠٩.

(٣) هناك موقف للجنيد من الشطح وله آراء هامة يستند عليها طبيعة منهج الجنيد المعتدل ومن هذا المنطلق أول الجنيد شطحات البسطامى وسنذكر ذلك فى موضعه.

(٤) ابن الجوزى البغدادى: تلبيس إبليس ص ٣٣٢.

(٥) السهلبجى: النور من كلمات أبى طيفور ص ٨٩، نشره د. عبدالرحمن بدوى.

ومعنى هذا، أنه فى حال فئائه لا يشهد صفته، بل يشهدا مغمورة بمغيبها، وهو نوع من اللذة التى توفى على رؤية الأشياء، بل على رؤية الألم، ومنه ماجرى لصواحبات يوسف عليه السلام، ففناء أوصافهن، وما ورد على أسرارهن من لذة النظر إلى يوسف؛ غبن فيه عن ألم ما دخل عليهن فقطعن أيديهن^(١).

وبالقياس إلى ذلك، نجد حال البسطامى فى حقيقة قوله: «سبحانى!»، فهو أمر غاب فيه عن نفسه وعن صفته، ولم يشهد سوى الحق.

ومما رواه السهلجى عن حقيقة قول أبى يزيد سبحانى! سبحانى! أنه أعظم من أن يفهمه مفهوم أو يعلمه عالم إلا بعد فئائه عن نفسه بكلية حتى يبقى الحق بالحق مع الحق. فهى إشارة منه به إليه^(٢). وقال: «وتلك إشارة إلى تنزيه الرجال بعد إدراك الكمال ونهاية الجمال وغاية الجلال والقرار على حال ليس وراءها حال»^(٣).

٢ - شطحات البسطامى بين الأنصار والخصوم:

وإذا كان هناك كثير من أولياء التصوف وعارفيه قدم للبسطامى الصفح والإعذار كالسراج الطوسى، والقشيرى، وعبد القادر الجيلانى، وغيرهم واعتبروا شطحات البسطامى من الأمور التى لا يقام عليها حكم. فإن هناك من اتهمه فى دينه وأنكر عليه أن يكون من عامة المسلمين^(٤).

(١) الكلاباذى: التعرف ص ١٥١.

(٢) السهلجى: النور من كلمات أبى طيفور ص ١٨٦.

(٣) سنجيد الجنييد عند «موقفه من الشطح» يعبر عن هذه الحالة - أى حالة أبى يزيد بأنها لاتدل على الكمال والنهية وإنما تدل على حال البداية فقط.

(٤) كفره «أبو الحسن محمد بن أحمد بن سالم البصرى (ت ٣٥٠هـ) زعيم طائفة «السالمية»، ومذهبهم مزيج بين التصوف وعلم الكلام، أندسوا بين الخنابلة وهم من الحشوية، وبهم ذاع بين الصوفية القول بالتجلى فى الصور وينسب إليهم أبو طالب صاحب القوت. وكان أبو سالم يظن فى أبى يزيد ولا يفعل ذلك مع «الحلاج». وقد رد عليه الطوسى فى اللمع ودافع عن أبى يزيد ضده.

(أنظر: أبو المظفر الإسفرائينى (ت ٤٧١هـ): التبصير فى الدين - عرض وتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثرى - مطبعة الأنوار لنشر الثقافة الإسلامية، ط الأولى ١٣٥٩هـ / ١٩٤٠ ص ٧٧. وراجع السراج الطوسى: اللمع ص ٤٧٣).

والواقع أن شطحات البسطامي قد أمتلأت بها كتب الفقهاء الذين نالوا من التصوف، وصنفوا كتبهم لهذا الغرض كابن الجوزي البغدادي في «تلبيس إبليس». ولم تكن شطحيات البسطامي من الأمور التي لا يتفق عليها، إلا لأنها ذات مغزى باطنى يصعب تحليله أو تفسيره.. لأنها تتعلق برؤية المرء الخاصة فى حال الفناء.. ولندكر نحن نموذجاً من هذه الشطحيات:

قال البسطامي ضمن ما قاله من شطحات وهو «يخاطب الله»: كنت لى مرآة فصرت أنا المرآة «أى أن الله كان له مرآة فأصبح هو مرآة لله.

وقوله: «ضربت خيمتى بإزاء العرش - أو عند العرش».

أو قوله: «أشرف الحق على أسرار العالم فشاهدها خالية منه غير سرى فإنه رآه منه ملاءاً، فخاطبني معظماً لى بأن قال: كل العالم عبيدى غيرك»^(١).

وقوله: «طلقت الدنيا ثلاثاً ثلاثاً بتاتاً لا رجعة فيها، وصرت إلى ربى وحدى، فناديته بالإستغاثة: إلهى! أدعوك دعاء لم يبق له غيرك - فلما عرف صدق الدعاء فى قلبى والإيأس من نفسى كان أول ما ورد على من إجابة هذا الدعاء؛ أن أنسانى نفسى بالكلية، ونصب الخلائق بين يدى مع إعراضى عنهم»^(٢).

ومن أهم ما ذكره البسطامي فى الشطح ولفت به أنظار الصوفية والفقهاء، والباحثين^(٣) أيضاً - أنه قال: «رفع بى مرة حتى قمت بين يديه فقال لى: يا أبا يزيد أن خلقى يحبون أن يروك فقلت: ياعزىزى إن كانوا يحبون أن يرونى وأنت تريد ذلك. وأنا لا أقدر على مخالفتك. قربنى بوحدانيتك، وألبسنى ربانيتك، وأرفعنى إلى أحديتك،

(١) السهلجى: النور فى كلمات ابن طيفور ص ١٣٢ وأيضاً د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص ٣١، ٣٢.

(٢) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١ ص ٣٦.

(٣) وصف أربرى ما قاله البسطامي بهذه العبارات فى كتابه:

Sufism: An account of MYSTICS of Islam, London, pp. 54 - 55.

حتى إذا رآنى خلقك. قالوا رأيناك فيكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك. ففعل بى وأقامنى وزينى ورفعنى. ثم قال: أخرج إلى خلقى، فخطوات من عنده خطوة إلى الخلق خارجاً فلما كان من الخطوة الثانية غشى على فنادى ردوا حبیبى فإنه لا يصبر عنى ساعة»^(١).

ويسمى الصوفية هذا بمعراج أبى يزيد الذى وصل فيه إلى حالة القرب من الإغراق فى الفناء. ويدور هذا المعنى حول أن العناية الإلهية إذا حانت لبعض أهل هذا المقام، وحيل بينهم وبين المناظر التى كانت متجلية لهم بما شاهدوه من وارد إلهى له حكمة بالغة.. لم يعطوا الصبر عليه فأداهم هذا الفراق إلى إظهار ماكانوا يخفونه من رقة الشوق والهوى.. فكان الشطح طبيعياً منهم وهم على تلك الحالة. وهو أن فضحهم أو فضحوا أنفسهم بدافع من السبب الموجب للفراق، وذلك ما عبر عنه ابن عربى حين قال:

حتى إذا صاح الغراب بينهم فضح الفراق صباة المحزون

ويختلف هذا المعراج من معراج الرسل والأنبياء، فمعراج الأولياء لا يكون إلا بباطنهم وفى سرهم، أما معراج الأنبياء فهو ظاهر بأجسامهم، وجسم الولى يشابه قلب النبى فى صفاته وقربه إلى الله، وفى حالة الغلبة والسكر، يعرج الولى عن نفسه ولا يزال يترقى حتى يقترب من الله، فلماذا رجع إلى مقام صحوه تشكلت هذه المراتى فى لوح خياله، وبدأ بتحصيل العلم بها، فالنبى يؤخذ بشخصيه، والولى يؤخذ بفكره^(٢).

وفى هذا المعراج تتفاوت النفوس، فمنها ما يحوط، ومنها ما لا يحوط، ومنها ما لا يحوط إلى الشطح. فيخيل إلى الشاطح أنه يعلو - بعد أن جرد الأمور الدينية عن كل ما يشعر بالحس فيها - فوق مرتبة الأنبياء. فليشب الوثبة الأخيرة ليلحق بالألوهية نهائياً. فيصير هو والله شيئاً واحداً: فبعد أن كان الله له مرآة سيصير هو مرآة الله، أى أنه بعد أن كان ينشد الله، فالله هو الذى صار ينشده ويجد مثله الأعلى فيه^(٣).

(١) السهلبجى: النور من كلمات ابن طيفور ص ١٢٨: وأيضاً: اللع ص ٤٩١ وأيضاً: تلبس إبليس ص ٣٣٤.

(٢) الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٨٦: وأيضاً: محبى الدين ابن عربى: ترجمان الأشواق وأيضاً: ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق ص ٤٨.

(٣) د. عبد الرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص ٣٤ - ٣٥.

فهذا تفسير ظاهري لحال يصعب تحليله أو تفسيره، ولا يمكن أن تؤخذ أقوال الصوفي في حال الفناء بما ترمى إليها من مدلول ظاهري، فإذا كان أبو يزيد رجلاً استهلك في شهود الجلال الإلهي وذهل من رؤيته له عن رؤيته لنفسه، وغلبه حال السكر فنطق بما أجراه المحبوب على لسانه.. فكيف يفسر ذلك وهو من العلاقات الخاصة المخصوصة، وطبيعة هذه العلاقة لا توجب التفسير والتحليل؟^١

وإذا كان الصوفية الأول قد اختلفوا في تفسير الشطح، وكادوا يجمعون فيه بتسليم الحال لصاحبه. فلا يستطيع أحد أن يضع له تفسيراً وهو ليس من أهله، فنحن لانفهم طبيعة العلاقة بين الله والإنسان إلا بميزان الاعتدال الجامع بين الشريعة والحقيقة. وكثيراً ما يكون الإعتدال عندنا قاصراً أو ضعيفاً^١.

أما هذه الطفرات الروحية الخالصة، فنحن نحكم عليها بميزان الظاهر الذي تملكه فقط. وميزان الظاهر لا يفسر لنا مثل هذه الأحوال.

إنما الذوق له لغة خاصة بأهلها. فمسألة الإتحاد في حال الفناء - لانتعدو - فيما يقول الدكتور أبو الوفا التفتازاني - أن تكون مجرد شعور نفسي من البسطامي في حالة الفناء المطلق^(١).

لعل هذا ما حدا ببعض الصوفية أن يلتمسوا له العذر ويتعاطفوا معه ويعتبروا شطحياته من الزيادات والإفتراءات التي لفقت إليه تلفيقاً مما دعى الدكتور عبدالحليم محمود أن ينكر صدور هذه الشطحات عن أبي يزيد حقاً؛ وإنما هي في إعتقاده غير صحيحة^(٢).

ولما سئل (عبدالقادر الجيلاني)^(٣) عن قول أبي يزيد: خضت بحراً وقف الأنبياء

(١) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٤٦.

(٢) د. عبدالحليم محمود: سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي ص ٥٣.

(٣) وضع عبدالقادر الجيلاني قاعدة للشطح كان فحواها: إن كانت تصدر في حال البقظة فهي من الشيطان، وإن كانت تصدر في حال السكر والمحو؛ لا يقام لها حكم.. وهو أيضاً قد التمس العذر للبسطامي =

بساحله - ما معنى ذلك؟ أجاب: إن صح عنه فمعناه: وقفوا بساحله ليعبروا فيه من رأوا فيه أهلية العبور ويمنعوا من ليس فيه أهلية له، ويدركوا من أشرف على الفرق، كما يتأخر الأفضل ليشفع في دخول الجنة ويدخل المفضل^(١).

وأنت تجد تناقضاً ملحوظاً بين هذا وأبيات الشعر المذكورة في الهامش، هناك في حالة الجذب يساوى بين الأنبياء والأولياء، وهنا يدرك تماماً الفرق بين الأفضل والمفضل.

لكن ذلك ليس من باب التناقض بل من جنس الأحوال التي تسلم لأصحابها، ولا يحكم عليها بميزان الظاهر الذي نملكه نحن أو حتى لا نملكه؛ فلا ندرى بأى فأس نختارها لنضرب في هذه التربة حتى الأعماق!!

ولغرابية الشطح وبخاصة شطحات البسطامي على كثرتها، فقد كان أمراً طبيعياً أن ينكرها عليهم الفقهاء؛ فبالإضافة إلى الهجوم العنيف الذي ذكره ابن الجوزي والأقوال الواردة عليهم نجد ابن تيمية يسمي الشاطحين بـ «عقلاء المجانين من التناك المولهي»، وذلك لأن منهم من يقوى عليه الوارد حتى يصير مجنوناً؛ إما بسبب خلط يغلب عليه، وإما بغير ذلك. ويذكر ابن تيمية قول بعض العلماء فيهم: «هؤلاء قوم أعطاهم الله عقولاً وأحوالاً، وأسقط ما فرض بما سلب»^(٢).

ويبدو أن ابن تيمية كان ميالاً إلى التصوف السنّي ونصرة المتصوفين من المعتدلين

= وكانه وضع تبريراً للشطحات المنسوبة للصوفية بوجه عام برغم من أنه كان صوفيّاً سنّيّاً معتدلاً! وفي قصيدة له يوصي فيها مريده فيقول:

مريدى هم وطب واشطح وغنى وأفعل ما تشا فالاسم على
وكل ولى له قسـمـم وأنى على قدم النبى بدر الكمال

ومعروف أن التصوف نكران الذات، والجيلاتى هنا يرفع ذاته كمادة الشاطحين ويساوى بينه وبين النبى. وإنما كان ذلك منه تعبيراً عن حالة الجذب والإستغراق وتعبيراً عن الشطح الحاصل فى حال الفناء، (أنظر: الجيلاتى: فتوح الغيب ص ٢٤٠).

(١) د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص ٣١.

(٢) ابن تيمية: رسالة الصوفية والفقراء، تحقيق د. أسامة محمد عبدالمعظم، دار الفتح ١٩٨٤ ص ١٨.

كالجنيد والتستري^(١) وغيرهما، ومع ذلك أنكر في مجموعة الرسائل والمسائل هذه الشطحات فقال: «إن بعض ذوى الأحوال قد يحصل له في حال «الفناء القاصر» سكر وغيبة عن السوى - والسكر وجد بلا تمييز - فقد يقول في تلك الحال: سبحانى! أو ما فى الجبة إلا الله أو نحو ذلك من الكلمات التى تؤثر عن أبى يزيد البسطامى أو غيره من الأصحاء، وكلمات السكر تطوى ولا تروى ولا تؤدى»^(٢).

إلا أنه يعود فيقرر: «أن هذه الأحوال التى يقترب بها الغشى أو الموت أو الجنون أو السكر أو الفناء، حتى لا يشعر بنفسه ونحو ذلك إن كانت أسبابها مشروعة وصاحبها صادقاً عاجزاً عن دفعها كان محموداً على ما فعله من الخير، وما ناله من الإيمان، معذوراً فيما عجز عنه وأصابه بغير إختياره، وهم أكمل ممن لم يبلغ منزلتهم لنقص إيمانهم وقسوة قلوبهم، ونحو ذلك من الأسباب التى تتضمن ترك ما يحبه الله أو فعل ما يكرهه الله»^(٢).

وعنده أن من لم يزل عقله مع أنه قد حصل له من الإيمان ما حصل لهم، أو مثله أو أكمل منه، فهو أفضل منهم. ويسمى هذه الدرجة «بحال الصحابة» وحال نبينا ﷺ، فهو أفضل وأكمل وأعلى مقاماً بالقياس إلى سيدنا موسى حين خر صعباً لما تجلى ربه للجبل، فحال موسى حال جلييلة عليّة فاضلة ولكن حال محمد عليه السلام أفضل وأتم فى الفضل والكمال. أو بعبارة أخرى حال محمد عليه السلام حال سكون وتمكين، وحال موسى حال حركة وإنزعاج.

(١) لم يرفض ابن تيمية آراء الأكابر من الشيوخ الذين ذكرهم أبو عبد الرحمن السلمى فى طبقات الصوفية، والذين كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب أهل الحديث كالفيض بن عياض، والجنيد، وسهل بن عبد الله التستري، وعمرو بن عثمان المكي وابن الخفيف الشيرازي وغيرهم، ويذكر ابن تيمية أن الجنيد رحمه الله تكلم بكلام الأئمة العارفين فإن كثيراً من الصوفية وقعوا فى نوع من الحلول والإنحداد كما ذكر ذلك أبو نعيم الأصفهاني، وأبو القاسم القشيري فى الحلية والرسالة وغيرهم. (انظر د. الطبلاوى محمود سعد: التصوف فى تراث ابن تيمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ١٩٨٤م ص ٨٧).

(٢) د. أبو الوفا الغنيمي التفنازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامى ١٤٧ وأيضاً د. بدوى: شطحات الصوفية ص ١٧.

(٣) ابن تيمية: رسالة الصوفية والفقراء ص ١٨.

وإذا تركنا ابن تيمية إلى تلميذه ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) وجدناه يقول في «مدارج السالكين»: «إن كل هذه الكلمات التي فاه بها أبو يزيد لو صدرت عن قائلها وعقله معه لكان كافراً ولكن مع سقوط التمييز والشعور قد يرتفع عنه قلم المؤاخدة»^(١).

ويشرح ابن قيم معنى «الفناء» هنا ويراه فناء عن شهود السوى، وليس مرادهم فناء وجود ما سوى الله في الخارج، بل فناؤه عن شهودهم وحسهم، فحقيقة غيبة أحدهم عن سوى مشهوده، بل غيبته أيضاً عن شهوده ونفسه، لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره وبموجوده عن وجوده، وبمحبوبه عن حبه، وبمشهوده عن شهوده»^(٢).

وهذا ما عبر عنه أبو يزيد بقوله: «غبت عن الله ثلاثين سنة، وكانت غيبتى عنه ذكرى إياه، فلما خنست عنه وجدته في كل حال حتى كأنه أنا»^(٣).

ويسمى ابن قيم هذه الحالة سكرًا واصطلامًا، ومسحواً وجمعاً، وهو لا يختلف كثيراً عن ما جاء في اصطلاحات الصوفية من حيث ورود هذه الألفاظ واستعمالها في حال السكر والغلبة، ويرى أن الصوفية في هذا الحال لا يفرقون بين معاني الأسماء السابقة، وقد يغلب شهود القلب بمحبوبه ومذكوره حتى يغيب به ويفنى به. فيظن أنه اتحد به وامتزج، بل يظن أنه نفسه، ويقول: «يحكى أن رجلاً ألقى محبوبه نفسه في الماء، فألقى المحب نفسه وراءه، فقال له: ما الذي أوقعك في الماء؟ فقال: غبت بك عنى، فظننت أنك أنى»^(٤).

وقد أشار الغزالي^(٥) قبل ابن الجوزية وقبل ابن تيمية إلى هذه الحالة وأضاف

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، تحقيق وتعليق د. محمد كمال جعفر، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٠، الجزء الأول، ص ١٨١.

(٢) ابن القيم: مدارج السالكين، ج ١ ص ١٨١.

(٣) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ٣٥.

(٤) ابن القيم: مدارج السالكين ج ١ ص ١٨١.

(٥) الغزالي: مشكاة الأنوار - تحقيق وتقديم د. أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م، ص ٥٧، ٥٨.

عليها مزيداً من العناية والتنقيح كما سنرى ذلك فى موقف الغزالى من الإنحد والحلول. ويكاد يتفق الباحثون على أن «الفناء» غيبة، لا يشعر فيها الصوفى بنفسه ولا يدرك شيئاً إلا الله.. تتلاشى ذاته فى الذات الكلية. وقد أطلق (ستيس Stace^(١)) على هذه الحالة بتجربة فقدان: فقدان الذاتية أو الفردية (Individuality) فى الوجود المطلق، وهو ما يطلق عليه إصطلاحاً الفناء^(٢) (Annihilation)

ويذكر نيوكلسون (Nicholson) بعض الأقوال التى نسبت إلى أبى يزيد وتفيد مذهبه فى الفناء كقوله: «للخلق أحوال، ولا حال للعارف - لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره، وغيب آثاره بآثار غيره» وقوله: «خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فى: يا من أنت أنا! فقد تحققت بمقام الفناء فى الله»^(٣).

ولكن هذه الحالة ممنوعة من الإستمرار والثبات، فإذا عاد إلى المصطلم عقله، يعلم أنه كان غالطاً فى ذلك، وأن الحقائق متميزة فى ذاتها، فالرب رب، والعبد عبد، والخالق بائن عن المخلوق؛ ليس فى مخلوقاته شىء من ذاته، ولا فى ذاته شىء من مخلوقاته؛ وفى حال السكر والمحو والإصطلام والفناء قد يغيب عن هذا التمييز.

ونعود مرة أخرى إلى ابن قيم، ونلاحظ أنه يجرى فى تقسيم الفناء مجرى ابن تيمية. الفناء عنده على درجات منها المحمود ومنها المذموم.

فالذى يحمد منه هو فناء العبد بعد أن يمر بمنازل السلوك: «فناؤه عن حب ما سوى الله، وعن خوفه ورجائه، والتوكل عليه، والإستعانة به والإلتفات إليه، بحيث يبقى دين العبد ظاهراً وباطناً كله لله».

(١) وصف ستيس Stace حالة البسطامى فى كتابه:

Myticism and Philosophy, Macmillan, London, 1961, P. 115.

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٤٦.

(٣) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفى، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م، ص ٧٥، ٢٤ وأنظر كذلك نيوكلسون: دائرة المعارف الإسلامية، العدد السابع، المجلد الأول مادة - (إنحد) ص ٤٢٤؛ الترجمة العربية.

وتلك ملاحظة دقيقة من ابن قيم الجوزية، لكنها كانت موجودة عند أهل الاعتدال من الصوفية وتحدث عنها الجنيد في كثير من المواضع.

أما الذي لا يحمد منه فهو: «عدم الشعور والعلم بحيث لا يفرق صاحبه بين نفسه وغيره، ولا بين الرب والعبد، مع إعتقاده الفرق، ولا بين شهوده ومشهوده. بل لا يرى سوى ولا الغير - فهذا ليس بمحمود ولا هو وصف كمال، ولا هو مما يرغب فيه ويؤمر به، بل غاية صاحبه أن يكون معذوراً لعجزه، وضعف عقله عن احتمال التمييز والفرقان، وإنزال كل ذي منزلة منزلته موافقة لداعى العلم، ومقتضى الحكمة، وشهود الحقائق على ما هي عليه، والتمييز بين القديم والمحدث، والعبادة والمعبود، فينزل العبادة منازلها، ويشهد مراتبها ويعطى كل مرتبة حقها من العبودية، ويشهد قيامه بها»^(١).

وبهذا تكون أوصاف الفناء الذي لا يحمد تنطبق على أبي يزيد، لأنه الفناء الذي يؤدي إلى الاتحاد فيهدم أصول العلاقة بين الرب والعبد من تحقيق صفات العبودية على الوجه الذي نراه ظاهراً بغير تحقيق!!..

ويعنى ذلك عند ابن القيم أن العبودية تتطلب الصحو والحضور، واليقظة والشعور، بل أن كمالها في هذه المطالب لا في السكر أو الغياب، فإن أداء العبودية في ذلك يكون بمعزل عن الكمال والتسام. وإن عبداً يخدم سيده وهو على حال اليقظة والشعور، والتمييز والإدراك أكمل في خدمته من عبد فقد الوعى، وطرده التمييز؛ وطرح الشعور والإدراك.

فالفناء عند ابن القيم هو: «حظ الفانى ومراده والعلم والشعور والتمييز والفرق، وتنزيل الأشياء منازلها وجعلها في مراتبها، وحق الرب ومراده، ولا يستوى صاحب هذه العبودية وصاحب تلك»^(٢).

وصفوة القول في هذه المواقف الثلاثة السابقة، موقف الصوفية، وموقف الفقهاء،

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ ١ ص ١٨٢.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ ١ ص ١٨٢.

وموقف بعض الباحثين أن أبا يزيد قد ابتلى بحال الفناء وفاه في حال فئائه بالفضاظ
أنكرها البعض، وأولها آخرون نظراً لما قاداته إليه حالته من الحركة والإنزعاج، وهى -
بالطبع - حالة ضعيفة عارضة تجعل من صاحبها موصوفاً بالضعف، ولا تجعله موصوفاً
بالسكون والتمكين.

لذلك نجد الجنيد يصف البسطامى بأنه لا يزال - مع عظم إشارته - فى طور البداية
والتوسط، ولم يسمع منه نطقاً يدل على المعنى الذى ينبئ على الغاية والكمال
والنهاية^(١).

وأن دل ذلك على شىء، فمدلوله الأقوى أن الجنيد كان على مقام التمكين
والرسوخ والتحصن بالعلم والشرع - كما سنرى ذلك كله فى موضعه حيث لا موضع
له عندنا إلا فى هذا التقدم العارم. فى ديوان الولاية

ويدلنا ذلك - أيضاً - على أن منهج الاعتدال - فى كل الأحوال - يحمى صاحبه
من غاشية الشطط والجنوح ويبقيه يقظاً فى أمان الشريعة والتكاليف.

فغيباه يؤدى إلى الشطح فى حال الفناء، واختفائه يجعل الإنسان هائماً سكراناً،
منقطعاً عن الأسباب أو جانحاً بعيداً عن منهج الوسطية والاعتدال.

«فناء فقط من غير بقاء» !!..

٣ - التصوف المعتدل والآثار السلبية لظاهرة الشطح؛

إذا كنا وجدنا أن الشطح فى حال الفناء تعبير عن الحقيقة، وطرح للشرائع
والتكاليف، فهل يعد ذلك موقفاً تقبُّله المعتدلون^(٢) من الصوفية؟

وهل كان الإتحاد فى حال الفناء نموذجاً من نماذج الفناء الصحيح؟

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٦٧، ولنذكر إننا سنعود إلى موقف الجنيد من الشطحات لما له من دلالة
على هذا المنهج، وكيف أنه حكم على أبى يزيد هذا الحكم.

(٢) نحن نرجئ موقف الجنيد من الإتحاد والحلول ومن الشطح عامة، وكذلك موقف الغزالي لحين عرض
آراؤهما فى موضعهما من الكتاب.

الواقع أن الدكتور عبدالرحمن بدوى يصف ظاهرة الشطح بأنها «ظاهرة ممتازة، وأن الكلمات الشطحية، لاتقل في صدقها عن الكلمات التي تصدر في حال الصحو.. لأن الشطح - في رأيه - ظاهرة صوفية سليمة ويعتبرها عنصراً جديداً وخاصاً بالتصوف الإسلامى»^(١).

معنى ذلك؛ أن ظاهرة الشطح الناجمة عن الإتحاد في حال الفناء، ضمن التصوف الصحيح الخاص بالإسلام، فكان أهم ما يميز التصوف الإسلامى هو: ظاهرة الشطح.

ولما كان الشطح ليس في الإتحاد فقط. ولكن - أيضاً - في الحلول ووجدة الوجود كما سترى. فقد صارت هذه المذاهب المختلفة ضمن تصوف إسلامى صحيح.

والحقيقة غير ذلك، فليست خصائص التصوف الإسلامى، «السنى منه» خاصة تؤدي إلى الشطح وفقد الوعي والتمييز.

وليست خصائص التصوف المعتدل تُفضى إلى الإتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود، وإنما هي تحافظ على الإستقامة وترعى حدود التكليف. فعلى الله قصد السبيل.

وقد أشاد القرآن الكريم - في أكثر من موضع - بالإستقامة والتكليف للكائن المكلف. ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ؛ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ؛ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢).

﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا؛ وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ، وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾^(٤).

(١) د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص ١٧، ١٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٣٤.

(٣) سورة الطور: الآية ٢١.

(٤) سورة القصص: الآية ٧٧.

فهذا يفيد معنى المسؤولية، ومعنى التوازن والاعتدال. ومعنى الحفاظ على أمانة التكليف. يقول الأستاذ عباس محمود العقاد: «مكان الإنسان فى القرآن الكريم هو أشرف مكان له فى ميزان العقيدة، وفى ميزان الفكر وفى ميزان الخليفة التى توزن به طبائع الكائن بين عامة الكائنات .. هو الكائن المكلف..»

هو كائن أصوب فى التعريف من قول القائلين «الكائن الناطق» وأشرف فى التقدير .. هو كائن أصوب فى التعريف من الملك الهابط ومن الحيوان الصاعد، وأشرف فى التقدير من هذا وذاك.

ليس الكائن الناطق بشيء، إن لم يكن هذا النطق أهلاً لأمانة التكليف، وليس الملك الهابط منزلة تهدى إلى طريق الصعود أو طريق الهبوط، وليس الحيوان الصاعد بمنزلة الفصل بين ما كان عليه وما صار إليه، ولا بمنزلة التمييز بين خال وحال فى طريق الارتقاء..

إنما الكائن المكلف شيء محدود بين الخلائق بكل حد من حدود العقيدة أو العلم أو الحكمة، وحادث من حوادث الفتح فى الخليفة موضوع فى موضعه المكين بالقياس إلى كل ما عده^(١).

ولما كان التكليف من الخصائص المحكمة التى ينفرد بها القرآن بين تعريفات الفلسفة وتعريفات الدعوة الدينية، ويأمر بها المسلمين ولا يستثنى منهم أحداً - أيا كان - وكان الشطح - أيضاً - خروجاً عن قانون التكليف .. فقد صارت ظاهرة الشطح الناتج عن الاتحاد وغيره هى من الظواهر المريضة التى لا توصف بدلائل الإمتياز والتفوق فى التصوف السنى المعتدل.

ويكاد الذين كتبوا فى التصوف السنى الصحيح يتفقون على موقف مناهض للتصوف المتطرف - الذى منه ظاهرة الشطح، لأن الشاطح لا يقيم عقيدة التوحيد خالصة نقية بين أبنائها الموحدين.

(١) عباس محمود العقاد: الإنسان فى القرآن الكريم - ط دار النهضة للطباعة والنشر - الفجالة، القاهرة د. ت، ص ١٦، ١٧.

وقد عدَّ أبو طالب المكي في «القوت»؛ الصوفى الشاطح أحد الذين لا يقدرّون على شرح لطائف التوحيد، ولادرك الشبهات التى تختلج فى صدور المؤمنين؛ لأن حقيقة التوحيد - فى رأيه - لا يجيب عنها - ونظراً لعزّة العلم - إلا الأغرار المبتدعون الضالون أو الفاجرون من أصحاب «الكلام» أو الشاطحون من الصوفية أو الساقطون الذين لا تقام على أقوالهم حجة ظاهرة، أو العلماء الذين يدعون الفتوة ويتوسّمون بمذاهب الفقه.

كل هؤلاء لا يصلحون للإجابة على حقائق التوحيد.. لكن ماذا نقول فى زمان صار العلم فيه عزيزاً، وصارت حقائق التوحيد «حكراً» للجهال الذين لا يعرفون أن علم الإيمان وصحة التوحيد وإخلاص العبودية للربوبية، وإخلاص الأعمال من الأهواء الدنيوية، وما يتعلق بها من أعمال القلوب، هو من الفقه فى الدين، ونعت أوصاف المؤمنين إذ مقتضاه الإنذار والتحذير؟!

أولئك هم الذين لا يقدرّون على شرح حقائق التوحيد فضلاً عن فهمها؛ بصفة عامة. أما الذى يخص الشاطحين منهم قال المكي: «.. أو صوفى شاطح ناث غالط يجاوز بك الكتاب والسنة لا يباليهما، ويخالف بقوله الأئمة لا يتحاشاها، فيجيبك بالظن والوساوس والحدس والتمويه، ويمحو الكون والمكان، ويسقط العلم والأحكام، ويذهب الأسماء والرسوم .. وهؤلاء تائهون فى مفازة التبه لم يقفوا على الحجة، قد غرقوا فى بحر التوحيد لم يجعلوا أئمة المتقين ولا حجة للمتقين. وهذا ساقط القول إذ ليس معه حجة ولا هو على سنن المحجة»^(١).

يتضح لنا - إذن - أن ظاهرة الشطح بوجه العموم ليست ظاهرة سليمة ولا ممتازة. ولعل شيئاً لا يكون مدروجاً منها تحت باب العقيدة أو باب الشرع وصحة التوحيد، بل هى من هوى النفس وتهاويل الشيطان - كما نبهنا إلى ذلك أبو طالب المكي.

وعليه، فلا تعد ظاهرة الشطح بوجه العموم أيضاً - من حقائق الإيمان، ولكنها تعتبر - وعلى حد تعبير «المكى» نفسه - من الوساس الشيطانية، ومن الهلوسة والتخليط، ومن أسباب السكر المؤدى إلى الهذيان.

(١) أبو طالب المكي: قوت القلوب - الجزء الأول، ص ١٤٦.

من هذه الوجهة نرفض أن تكون ظاهرة الشطح من التصوف الإسلامى الصحيح؛
والسننى منه على وجه الخصوص.

ومن جهة أخرى، أن اعتبار الشطح عنصراً جديداً يميز التصوف الإسلامى عن
غيره من أنواع التصوف العام فهذا - أيضاً - لدينا غير مقبول.

إذا كان التصوف الإسلامى لا يميز بمضمونه ومحتواه، وخصائصه الشرعية، فلا
مرحبا بالشطح .. يأتى من حيث ندرى أو لا ندرى ليميز القيم الروحية فى الإسلام.

وقد سبقت الإشارة إلى أن الشطح نتيجة الإتحاد، وتجربة الإتحاد موجودة فى
جميع أنواع التصوف فى كافة الديانات والحضارات والثقافات العالمية.

وهنا نعود إلى أبى يزيد البسطامى، فالشطح عند البسطامى بصفة خاصة هو لون
من ألوان الإتحاد الذى يحمل المعنى العام للأديان تحت لواء الوحدانية؛ أو بعبارة أخرى
يطوى الكثرة فى الأديان نحو وحدة - ويجمع إتحاد الأديان فى صورة كلية بالنسبة إلى
الله، فالله واحد، والأديان واحدة، لأنها من الله الواحد حيث لا تفرقة ولا تجزئة فى الكل
الواحد؛ ولعل هذا ما دعى نيوكلسون أن يصف مذهب أبوزيد البسطامى بوحدة
الوجود ويرى أن أبى يزيد هو الذى أدخل فى التصوف الإسلامى فكرة وحدة الوجود
التي كانت ذائعة ذيوماً عظيماً فى أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين^(١).

وأنت إذا نظرت إلى بعض أقوال أبى يزيد فى حال الفناء والشطح والإتحاد أو فى
غير ذلك^(٢) تجده يتحدث بلسان الوحدة كقوله: «إنى أنا الله لا إله إلا أنا فأعبدنى»؛

(١) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة د. عفيفى ص ٢٤، ٢٥.

(٢) الواقع أن إصرار أبى يزيد على الشطح يجعل الباحث يشك فى أن تكون كل هذه الأقوال قيلت فى حال
الفناء، فقد كان أبى يزيد يضع لها تبريراً يتضح به إصراره وكأنها منهج يسير عليه: على سبيل المثال: قيل
له: أنك من الإبدال السبعة الذين هم أوتاد الأرض. فقال أنا كل السبعة وجاءه رجل فقال له: بلغنى أنك
تمر فى الهواء.. قال: وأى أعجوبة فى هذه؟ لم ير ياكل الميتة يمر فى الهواء؟ والمؤمن أشرف من الطير.
وهو ما سماه د. زكى مبارك عند بحثه عن الحلاج (لباقة فى التخرىج) .. والمعروف أن اللباقة لا تحصل =

فهذه عبارة تشي بوحدة الوجود إذا نحن ألتمسنا من ورائها فلسفة «التخريج» التي تؤكد لها؛ وإن كانت في ذاتها صرخة جذب في حال الفناء.

وقوله: «خرجت من بايزيديتي كما تخرج الحية من جلدها، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد، لأن الكل واحد في عالم التوحيد».

ويذهب أبو الريحان البيروني (ت ٤٤٤ هـ) حين يعرض لنظرية الفناء عند الهنود^(١) أن ثمة مشابهة بينها وبين قول أبي يزيد السابق، ويتابعه في تأثير الصوفية بفكرة الاتحاد الهندي «جولدتسهير»^(٢).

وينقل البيروني نصوصاً من كتاب باتنجل فيقول: «والى طريق ياتنجل ذهبت الصوفية في الإشتغال بالحق، فقالوا: «مادمت تشير فلست بموحد حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشيراً ولا إشارة».

ويرى أن كلام الصوفية في الفناء أدى بهم إلى القول بالاتحاد، فيقرر أن أحد الصوفية أجاب عن الحق بما يأتي «كيف لا أتحقق من هو أنا» بالأنية وأنا بالإنينية وإن عدت، فبالعودة فرقت وإن أهملت فبالإهمال حققت، وبالاتحاد ألفت».

ويتابع البيروني في ذلك كل من جولدتسهير، ونيوكلسون حيث يقرر الأخير أن أبا يزيد أخذ عقيدة الفناء الصوفي عن أبي على السندی الذي علمه الطريقة الهندية التي كانت تعرف «بمراقبة الأنفاس». وهي طريقة هندية بوذية ذكرها البسطامي تحت إسم «عبادة العارف»، فأبو يزيد البسطامي وقع تحت تأثير المذاهب الهندية - كما يرى نيوكلسون - إذ كان جدّه زاردشتياً وشيخه في التصوف كُردياً^(٣).

=إلا في حال الصحو. أنظر أبو نعيم الأصفهاني: الحلية جـ ١٠ ص ٣٥، ٣٧، وايضاً د. زكي مبارك: التصوف في الأدب والأخلاق جـ ١ ص ١٥٨.

(١) وصف البيروني حالة الاتحاد هذه في كتابه: «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة» تحقيق إدوار سخاو - طبعة ليزن سنة ١٩٢٥ - جـ ١ ص ٦٢، ٦٣.

(٢) لكنه يرى - بتعصب بغيض - أن كل ما في الإسلام من روحية إنما هي مستمدة أما من المسيحية وأما من البوذية، وأما من الأفلاطونية المحدثة! وهذا بالطبع غير صحيح.

(٣) نيوكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٧٥ وأنظر كذلك: دكتور على سامي النشار: نشأة -

وإذن فهناك وجه شبه بين أبى يزيد والتصوف فى المذاهب الأخرى من حيث علاقة ذلك بالإنحداد، ويرى (ستيس) وجه شبه بين البسطامى والصوفية ابتداء من أصحاب الأوبانيشاد حتى إيكاهارت (الألماني)، ويرى وجه شبه - أيضاً بينه وبين تنيسون، وأثر كويستلر فى العصر الحديث^(١).

ولكن قبل أن نترك نيكلسون: نستدرك فنقول أن نسبة أبى يزيد البسطامى إلى وحدة الوجود نسبة خاطئة فيما يقول د. أبو الوفا التفتازانى^(٢)، ومن قبله د. أبو العلا عفيفى حيث قرر ذلك فى كتابه: «التصوف: الثورة الروحية فى الإسلام»^(٣).

فإن مذهب وحدة الوجود لم يظهر فى التصوف الإسلامى قبل ابن عربى (٦٣٨هـ). أما البسطامى فقد كان صاحب مذهب إحدادى أو بالأحرى شعور بالإنحداد Unitary Consciousness وهو الشعور الذى يتجاوز كل كثرة، وهذه التجربة الصوفية معروفة جيداً عند دارسى موضوع التصوف، وشائعة فى كل أنواع التصوف فى الحضارات المختلفة؛ فأبو يزيد لا يقصد حقيقة الإنحداد، لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية لذلك أصاب «ستيس» حين وصف تجربة البسطامى بأنها مجرد «شعور» بالإنحداد، أو بالفناء فى المطلق. وهو ماتنبه إليه نيوكلسون بأنه أول من استعمل كلمة الفناء بمعناها الصوفى الدقيق. أى بمعنى مسح النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها، حتى ليمكن أن يعد هذا الرجل بحق أول من وضع مذهب «الفناء»^(٤).

=الفكر الفلسفى فى الإسلام - ط دار المعارف سنة ١٩٦٨ هـ الجزء الثالث الصفحات ٢١، ٤٨، ٥٠، وأيضاً د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، لسنة ١٩٨٤م، ص ٤٠ وما بعدها. وأيضاً: د. عبدالرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى ص ٣٥، ٣٦، ٣٧.
(١) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ١٤٥.
(٢) المرجع السابق: ص ١٤٨، ١٤٦.
(٣) د. أبو العلا عفيفى: التصوف.. الثورة الروحية فى الإسلام - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٣م ص ٩٨ - ١٠٥.

(٤) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٢٢، ٢٣ - وانظر كذلك د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل ص ١٤٧، وقد نفى نيوكلسون مذهب وحدة الوجود عن الحلاج وقرر أنه لم يظهر إلا بعد الحلاج بزمان طويل وكان أكبر واضع له محى الدين ابن عربى (فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٣١).

ويهمنا في هذه الآراء، كيف كان الإتحاد ظاهرة عامة في التصوف في مختلف المذاهب ولم يتميز به التصوف الإسلامى الصحيح، على أن الإتحاد مظهر سىء من مظاهر الكشف في حال الفناء، والكشف لا يكون صحيحاً كاملاً إلا إذا كان ناشئاً عن الإستقامة المشروطة بالذاعة والالتزام بحدود الشريعة. لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وإن لم يكن هناك إستقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين^(١).

وذلك ما يشبه طريقة التطهير Via purative الذى أشار إليه نيوكلسون وهو الذى يؤهل صاحبه إلى الاتصال بالله "Commuion with God" فى حالة الإشراق. وقد عرف أيضاً فى التصوف المسيحى حيث كان أقوى أسلحة المجاهدة فى محاربة النفس بالجوع والعزلة والصمت^(٢).

ونجد البيرونى يحاول - أيضاً - أن يربط بين النظرية الأفلاطونية، ونظرية الإتحاد الصوفى فيرى أن القول بمشابهة النفس الإنسانية للجوهر الإلهى القديم هو نظرية الصوفية فى الأنا (الإتحاد). وأن الصوفية قالوا فى قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بَعْضُهَا﴾ إن الأمر بقتل الميت لإحياء الميت، إخبار أن القلب لا يحيا بأنوار المعرفة إلا بإمانة البدن بالإجتهاد حتى يبقى رسماً لا حقيقة له، وقلبك حقيقة ليس عليه أثر من الرسومات.

وقالوا إن بين العبد وبين الله ألف مقام من النور والظلمة، وإنما اجتهد القوم فى قطع الظلمة إلى النور، فلما وصلوا إلى مقامات النور لم يكن لهم رجوع^(٣). وبما لا شك فيه أن هذه الشواهد تجعل فكرة الإتحاد غريبة عن الأجواء الإسلامية بما ينطق أصحابها من شطحيات لا رصيد لهم فيها من شرع أو اعتدال.

(١) ابن خلدون: المقدمة، ط دار الشعب د. ت، ص ٤٤١.

(٢) Nicholson: Art "sufis" Encyclopedia of Islam

وأيضاً نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخ ص ٧٨. وأيضاً راجع: د. أبو الو. غنيمى التفازانى:

ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية ط ٢، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م ص ١٨٩ وكذلك

أنظر Nicholson, the Mystics of Islam, P. 70

(٣) فيدون: وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط - ترجمة وتعليق وتحقيق الدكتور على سامى النشار وعباس

الشربيني، ص ٣١٠ مجموعة الأصول الأفلاطونية؛ دار المعارف ١٩٦٥ م.

ومما لاشك فيه - أيضاً - أن البيئة الإسلامية لم تفرز عقولاً تتقبل الأفكار الغربية ولا تتصدى لها بالنقد والتمحيص، وفكرة الشطح والإتحاد كانت من الأفكار التي وقف أمامها العقل الإسلامى وقفة التحدى والمجابهة ولعب إزاؤها «منهج الإسلام الصدى» دوره فى رد كل فكرة غريبة عن روح الإسلام مع الوضع فى الاعتبار أنه لم ينقبض - أبداً - عن تلقى كافة الآراء والمذاهب من الثقافات الأخرى، ولا يمنع ذلك من أن ترد العناصر الغربية إلى مصادرها مما كان شاهداً على قدرة الهضم والاستيعاب، ولم يحسب - بحال - من مظاهر التفوق والإنغلاق.

وعلى هذه القاعدة المنهجية، يمكن الحكم؛ بأن فكرة الإتحاد غريبة عن روح التصوف الحق. وما يجرى على الإتحاد يجرى على الشطحيات .. لأن الشطح بصفة عامة^(١) لا يستقيم أمام المنهج المعتدل، أو صحة العقيدة وصحة التوحيد.. ولكنه - فى جملته - مجموعة من الأقوال الدالة على التخييل والإلتباس على أقل تقدير، هى كذلك فى عرف الناس.

وبعد، فإن أبا يزيد - رحمه الله - أنطلق من نقطة بدء سليمة حين ألزم بالشريعة .. وتكلم فى الأخلاق .. واحتكم إلى العلم والفهم؛ كانت بدايته فى ذلك صحيحة. ولما بلغ مبلغ الفناء استسلم للهواجم والبوادة، فلم تحتل نفسه ما ورد عليها من بوارق الأنوار.

نحن لانقدح فى عقيدة أبى يزيد بمقدار ما نقدح فى الشطح الذى يضرب العلم، وينبذ الإعتدال، ويخرج عن قوانين التصوف الرشيد، ويعبر فقط عن الحقيقة دون الشريعة.

(١) ذكر السراج الطوسى فى «اللمع» طائفة من الصوفية أدرجها تحت باب الشطح منهم أبو بكر الشبللى (ت ٣٣٤هـ) وأبو الحسين النورى (ت ٢٩٥هـ) وأبو حمزة الصوفى (ت ٣٠٩هـ) ومحمد بن موسى الفرغانى (ت ٣٢٠هـ) وغيرهم. (السراج الطوسى: اللمع ص ٤٧٨ وما بعدها). وقد قامت بين الحارث المحاسبى وأبى حمزة الصوفى بعض الاختلافات بسبب الشطح.. نذكرها عند بحث الحارث المحاسبى.. ولندكر - أيضاً - أن هذه الشطحيات قد احتملت عند بعض الأئمة ألواناً من التأويلات والتفسيرات.. ولكنها لاتعتبر بالقياس إلى شطحات البسطامى شيئاً يذكر، فقد تميز البسطامى بين هؤلاء - جميعاً - بالشطح الذى يقترب من الإتحاد ويعتمد عن الإعتدال.

ولم يكن موقفنا هذا إلا صدى لمنهج الجنيد ومنهج الغزالي كما سنعرضهما بالتفصيل.

ثانياً: الفناء والحلول Incarnation

(١) اعتدال المنهج ومصرع الحلّاج:

رأينا ونحن نبحث البسطامي أن الفناء قد أسلمه إلى الشطح والاتحاد، وكذلك الحلّاج^(١) سيسلمه الفناء إلى الحلول.

وكان الحلّاج في بدء أمره مشغولاً بكلام الصوفية، وكانت عباراته من جنس الشطحيات، وأقنن به قوم من أهل بغداد، وقوم من أهل «طالقان» خراسان لإدعائه أنواع العلوم العامة والخاصة.

واختلف المتكلمون والصوفية والفقهاء في حاله: أجمع المتكلمون^(٢) على أنه من المشعوذين وأهل الحلول، فنسبوه إلى الكفر حين حكموا عليه أنه قال: «من هذب نفسه في الطاعة، وصبر على اللذات والشهوات، أرتقى إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يصفو ويرتقى في درجات المصاافة حتى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ، حل فيه روح الإله الذي حل في عيسى بن مريم، ولم يرد حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد، وكان جميع فعله الله تعالى، وزعموا أن الحلّاج أدعى لنفسه هذه المرتبة»^(٣).

وأما الصوفية: فبرئ منه عمرو بن عثمان المكي (ت ٢٩٧هـ) وأبو يعقوب الأقطع (ت ٣٣٠هـ) ولم يقبله الجنيد كما سترى.

(١) نشأ أبو المغيث الحسين بن منصور الحلّاج بواسط العراق، وهو من أهل بيضاء فارس، وصحب الجنيد، وأبا الحسين النوري، وعمراً المكي، والقوطي وغيرهم - وتوفي مقتولاً (٣٠٩هـ). انظر ترجمته طبقات السلمى ص ٣٠٧، وطبقات الشعرائي ج ١ ص ٩٢ ويقول السلمى: (والمشايخ في أمره مختلفون، رده أكثر المشايخ، ونفوه وأبوا أن يكون له قدم في التصوف) طبقات السلمى ص ٣٠٨.

(٢) باستثناء طائفة «السالمية» التي زعمت أنه من أهل التحقيق في التصوف، وقد سبقت الإشارة إلى أن هذه الطائفة أنكرت شطحات البسطامي وحذت هنا شطحات الحلّاج.

(٣) عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ): الفرق بين الفرق - دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤٠٥هـ -

١٩٨٥م، ص ١٩٧.

وقال عمرو بن عثمان: «كنت أماشيهِ يوماً فقرأت شيئاً من القرآن. فقال: يمكنني أن أقول مثل هذا» وروى أن الحلاج مر يوماً على الجنيد، فقال له: أنا الحق، فقال الجنيد: أنت بالحق أية خشبة تفسد فتحقق فيه ما قاله لأنه صلب بعد ذلك^(١).

ويرى ماسينيون أن علة إنكار عمرو المكى على الحلاج، أن الحلاج دخل مكة ولقى عمراً فلما دخل عليه قال له: الفتى من أين؟ فقال الحلاج: «لو كانت رؤيتك بالله لرأيت كل شيء مكانه، فإن الله يرى كل شيء».

فخجل عمرو ولم يظهر وحشته حتى مضت مدة، ويورد ماسينيون سبب إنكار على ابن سهل الأصفهاني عليه فيقول: «دخل الحلاج أصفهان وكان على ابن سهل مقبولاً عند أهلها، فأخذ على ابن سهل يتكلم في المعرفة فقال الحسين بن منصور: ياسوقى، تتكلم في المعرفة وأنا حى.

فقال على ابن سهل: هذا زنديق: فاجتمعوا عليه وأخرجوه منها»^(٢).

وكما أن جماعة من الصوفية رفضوه ونبذوه، فأيضاً قبله جماعة منهم: كآبى العباس بن عطاء ببغداد (ت ٣٠٩هـ) وأبى عبدالله بن خفيف (ت ٣٧١هـ) وأبى القاسم النصر آبادى بنيسابور (ت ٣٦٧هـ) وفارس الدينورى (ت ٣٤٠هـ).

وقالوا فيه أظهر الله عليه أحوالاً من الكرامات وكان حقه أن يحفظ سره فيها فعاقبه الله بتسليط من كان يرده عليه حتى بقى حاله مشكلاً مُلبساً^(٣).

وأما الفقهاء: فقد لفظ أنفاسه الأخيرة بتربصهم له واحتيالهم عليه: أودعوه السجن مرة بفتوى أصدرها الفقيه داود الظاهري، لكنه فر منهم إلى أن قبض عليه مرة أخرى فى سنة ٣٠١هـ، وصدرت ضده فتوى من القاضى المالكي أبو عمر^(٤).

(١) أبو المظفر الإسفرائينى: التبصير فى الدين ص ٧٧، وانظر كذلك: ابن الجوزى: تلبس إبليس ص ١٦٥.

(٢) ل. ماسينيون، وب. كراوس: أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج - مطبعة القلم - باريس سنة ١٩٣٦ ص ٣٨.

(٣) عبد القادر البغدادي: الفرق بين الفرق: ص ١٩٧.

(٤) أبو المظفر الإسفرائينى: التبصير فى الدين: ص ٧٨. وراجع أيضاً: MASSIGNON: Art "Al-Halladj" Encyclopedia of Islam, Leiden, 1936.

ووافقت حركة الحلاج فتننة القرامطة وثورة الزنج وشغب الحنابلة بين أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع للهجرة، وكان له بينهم أشيع وأتباع متفرقون في الأمصار، فانجذبت إليه التهم مرة بعد مرة، وتخرج القضاة والفقهاء من إدانته حتى تقوم الحجة القاطعة عليه، وحوكم بعد سنوات من الإغضاء والمطاول، فشهد عليه القضاة بما يستوجب عقاب المفسدين في الأرض وكان منهم نحو ثمانين في ساحة القصاص فسلخوا مرة أخرى قبل إجراء القصاص عليه فأعادوا شهادتهم بصوت جهير على مسمع من الناس^(١) وكان قد صاح بهم من قبل في جامع المنصور: «أعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فأقتلوني، أقتلوني تؤجروا وأسترح، فليس في الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى فتكونوا أنتم مجاهدين وأنا شهيد»^(٢).

ولما نفذ حكم الإعدام وخرج للمقتل قال: «حسب الواحد أفراد الواحد له» ثم خرج يتبختر وهو مقيد بالسلاسل وأنشد يقول:

نديمى غير منسوب إلى شيء من الحيف
سقانى مثلاً يشرب كفعل الضيف للضيف
فلما دارت الكاسات دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح مع التنسين بالضيف

ثم أخذ يردد الآية الكريمة: «يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ»^(٣).

(١) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية - دار نهضة مصر للطبع والنشر - الفجالة القاهرة د. ت ص ١٢٣.

(٢) لوى ماسينيون: المنحى الشخصي لحياة الحلاج - ترجمة د. عبدالرحمن بدوي، نشره ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت ط ٣ سنة ١٩٧٨ ص ٦٩.

(٣) سورة الشورى: آية ١٨ والمعنى في ذلك كما أورده القشيري في «لطائف الاشارات»: أن المؤمنين لا يتمنون الموت حذر الابتلاء، ولكن إذا ورد الموت لم يكرهوه وكانوا مستعدين له. انظر القشيري «لطائف الاشارات: ص ٣٤٨ م ٣ وانظر ص ٦٦ تفسير سورة القصص حيث وردت أبيات الحلاج المذكورة من نفس المصدر؛ وراجع: ديوان الحلاج ص ٨٤.

وما نطق بعد ذلك بشيء حتى صلب وقطعت يداه ورجلاه أولاً، ثم فصل رأسه عن جسده وأحرقت بالنار أشلاؤه، وألقيت في نهر دجلة^(١).

وهكذا لقي الحلاج مصرعه في شجاعة نادرة؛ وثبات قويم، وثقة لاتحدها بالله حدود، في سبيل المحبة الإلهية استشهد، وقد حفته جلالة الإستشهاد بموكب رائع لانظير له، يذكرنا بموكب سقراط التاريخي عندما تجرع السم أمام قضاة أثينا.

لكن الحلاج أحب ربه إلى درجة الفناء، فطفق يردد هذا الحب على مسامع الناس وأبصارهم، ولم تكن رؤيتهم حاجبة له - عما يشعر أولاً يشعر - من التعبير عن حب الله. كان الفناء مزلة قدم الحلاج - كما كان أيضاً مزلة قدم البسطامي. فلقي فيه الحلاج مصيره الذي أوجبه الشريعة وأوجبه الحكم العام حيث لا حكم غيره تخضع له قوانين الأمة وأوامر العقيدة ودرسات الحياة.

ولو عقل الرجل .. لأدرك أن الأسرار لا تنتشر ولا تذاع ولا تحكى بين الخواص فضلاً عن العوام، ولكان مميزاً بين الله والإنسان، وبين ماهو للخلق وما هو للمخالق، ولعرف أن الشريعة تقضى أن يكون الله بعيداً عن أن تناله العقول والأبصار، ولو عقل الحلاج .. لستر محبته وحافظ على حبه وعلاقته الروحية، ولكتم أسرارته تحت إشارة الرمز، وغموض التعريض والتلميح، إنما هو الفناء الذي لا قدره لعقل على مواجهته، فمن شأنه أن يذهل العقول ويحير الأبواب، ويوهم بالحلول أو الإتحاد.

ولكن لما غاب اعتدال المنهج عند الحلاج غلبَ باطنه ظاهره، وسيطرت حقيقته على شريعته، وأخذ ينطق بصدق خفى ومحبة دفينه، فراح يردد ما لا يستباح في عالم الأشكال والمظاهر: ذلك العالم الذي يعيش فيه الأحياء؛ وهم في الحق أموات عن العالم الذي عاش فيه الحلاج. ١.

وفي هذا الصدد يشير الشيخ محمد عبده إلى مقتل الحلاج فيقول: «إن كثيراً من الغلو إذا انتشر بين العامة أفسد نظامها واضطرب أمنها، كما كان من آراء الحلاج

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى ج١ ص ٩٣.

وأمثاله، فتضطر السياسة للدخول فى الأمر لحفظ أمن العامة، فتأخذ صاحب الفكر، لا لأنه تفكر؛ ولكن لأنه لم يرد أن يقصر حق الحرية على شخصه بل أراد أن يقيده غيره بما رآه من الحرية لنفسه»^(١).

وكلام الشيخ محمد عبده - لا يخلو - كما يرى الدكتور عاطف العراقي - من تبرير لقتل الحلاج؛ فعالم الأشكال والمظاهر لا يبيح لأحد حرية التفكير، وللصوفية حق عندما ذهبوا إلى تصنيف الناس إلى عوام وخواص.

وهل كان تقطيع أطراف الحلاج وقتله مستقفاً مع حرية الفكر، حتى اضطرت السياسة بوازع من الفقهاء وأهل الظاهر إلى مقتل الحلاج؟

ولكن أيضاً من جهة أخرى كان ينتظر من الحلاج أن يعطى الألوهية حقها أمام الجمهور على الأقل، ويقدر الله حق قدره.. ويعرف أنه بشر ضعيف يجرى عليه التحول والتغيير، ويتصف بالصفات السلبية والإيجابية والله منزّه عن كل صفة بشرية. ولا يجوز الجمع بين الحق والخلق كما لا يجوز الفناء سوى فى التوحيد حيث يعرف أصحاب الاعتدال أفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحدثته بأنه الواحد الذى لم يلد، ولم يولد، بنفى الأضداد والأشباه، وما عبد من دونه بلا تشبيه ولا تكييف، ولا تصوير ولا تمثيل، ليس كمثله شىء وهو السميع البصير^(٢).

كان منتظراً من الحلاج أن يعلق على نفسه حجرة الحضرة الإلهية، ويطوى سره عن الناس أجمعين «فلا يعرف الله غير الله» كما قال الجنيد.

ألم يستجوبه الشبلى وهو مصلوب صارخاً بالآية القرآنية الكريمة التى تحكى قول أهل سدوم للوط: «أَوَلَمْ نُنْهَكْ عَنِ الْعَالَمِينَ؟»^(٣).

(١) الشيخ محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة الدكتور عاطف العراقي - دار سينا للنشر، ١٩٨٦ م ص ٣٦.

(٢) العبارة للجنيد حين عرف التوحيد أنظر القشيري: الرسالة القشيرية ص ٢٩٩.

(٣) لوى ماسينيون: المنحى الشخصى لحياة الحلاج، ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ص ٧٠.

ولكن فى النهاية .. بقى الحلاج رمزاً يُعتَبَر به كل من يتخلى عن هداية الاعتدال.

٢ - الفناء فى المحبة،

«أنا الحق والحق للحق حق لا بس ذاته فما ثم فرق»

الفناء عند الحلاج تشعله نار المحبة التى قويت حتى أصبح لا يفهم المحب أن بينه وبين محبوبه فرقاً أصلاً. هذه المحبة التى فاضت بها عاطفته حيث كان يشعر بالفناء فى ذات الله المنفردة بالبقاء.

وفى هذه الحالة قال الحلاج عن رواية أحمد بن فاتك^(١):

وحدنى واحدى بتوحيد صدق ما إلية من المسالك طرق

هو الحق والحق للحق حق ولا بس ملبس الحقائق حق

قد تجملت طوالع زاهرات يتشعشعن من لوامع برق

وقد تقرر أن الفناء حالة موقوتة عارضة، فهل كانت هذه الحالة دائمة عند

الحلاج؟

يقول الدكتور محمد إقبال: «إن الحالة الصوفية عند المريد هى لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية محيطة تفتى فيها الشخصية الخاصة للمريد فناء موقوتاً»^(٢).

وإذا كانت الحالة الصوفية بهذا الوصف، فلماذا دامت فأذهقت فيها روح

الحلاج؟

(١) ماسينيون، وكراوس: أخبار الحلاج ص ١٠٨.

(٢) د. محمد إقبال: تمجيد التفكير الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس محمود، ومراجعة عبدالعزيز المراغى، د. مهدى علام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ط ٢ ١٩٦٨ ص ٢٧. وراجع: د. مجدى إبراهيم: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية - مكتبة الثقافة الدينية ص ١٩٤.

الواقع أن الغزالي يجيب على هذا التساؤل، ويصف هذه الحالة بأنها حالة عارضة سرعان ماتزول عندما يرد الصوفي إلى سلطان العقل. يقول الغزالي: العارفون الذين لا يرون في الوجود إلا الحق الواحد،.. يشعرون في حال وجدهم أو فنائهم بوحدة شاملة لا يشهدون فيها إلا الله، ولا يكون في تجربتهم متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم، ولذلك يصيح بعضهم بقوله «أنا الحق» كما فعل الحلاج، ويصيح الآخر بقوله «سبحاني ما أعظم شاني»!

وهذه الوحدة التي أشار إليها الغزالي هي وحدة شهود في حال الفناء - وهي تختلف بطبيعة الحال - عن وحدة الوجود. وإذا كان الغزالي قدم للحلاج العذر، فهو يقدمه من هذا المنطلق، لأن وحدة الشهود التي يقول بها هو نفسه؛ عبارة عن حالة عارضة سرعان ماتزول بزوال «الحال»، عند ذلك يعرف الصوفي أنه لم يكن في حقيقة الاتحاد بل هو شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا».

ويقول الغزالي: «إن شعور العارف في حال فنائه عن نفسه وعن الخلق وبقائه بالحق يسمى اتحاداً مجازاً؛ وتوحيداً على الحقيقة»^(١).

ويجب التنبيه على أن رأى الغزالي هذا غير ثابت، فما يذكره في الإحياء من إنكار للحلول والاتحاد، وما يذكره أيضاً في «المقصد الأسنى» يتحول عنه في «مشكاة الأنوار» وسوف نرى ذلك عند موقف الغزالي من الحلول. وإنما هنا في هذا المقام يُعينا أن عبارة الحلاج «أنا الحق والحق للحق حق ..» لم تكن حالة جذب حدثت في حال الفناء وإنما كانت نظرية كاملة - كما يقول نيوكلسون - في الإلهيات منصبة بصيغة صوفية. فقله: «أنا الحق معناه أنا الحق الخالق (Jesuis la vertie creatrice) كما يؤولها ماسينيون. وفي هذه الأبيات ما يشير إلى حقيقة الصورة الإلهية التي طبعها الله فيه، لأن الله خلق الإنسان على صورته. يقول:

(١) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٥٧ وأنظر كذلك: تعليقات د. عفيفي ص ١٥، ١٦.

سبحان من أظهر ناسوته سرسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلق ظاهراً في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

ويذكر نيوكلسون عن نظرية الحلاج في تألية الإنسان أن الله: «تجلى لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف. وشاهد سبحات ذاته في ذاته.

وفي الأزل - حيث كان الحق ولا شيء معه - نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف، وكل حد، وكانت هذه المحبة هي علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها. فنظر في الأزل، وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر. ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه وبجده واختاره لنفسه، وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه هو هو»^(١).

بدلنا ذلك على أن المتكلمين فطنوا إلى حقيقة مذهب الحلاج في تفسير الوجود، عندما حكموا عليه بالكفر لأنه يرى أن الرجل المتأله يجد في نفسه بعد تصفيته بأنواع الرياضة والمجاهدة والزهد، حقيقة الذات الإلهية، وكان جميع فعله الله تعالى كما روى عنهم عبدالقاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ).

ولعل هذا ما جعل الجنيد لا يدافع عن الحلاج في حين أنه دافع عن البسطامي في شطحاته، لأنها كانت مجرد كلمات عابرة حدثت في حال الفناء أو صرخه «جذب» وقعت في لحظات اللا شعور لم تصل إلى هذه الخطورة بحال. أما شطحيات الحلاج - وبناء على النص السابق - فلا نجد لها تفسيراً أو تأويلاً إلا في ضوء الفلسفة - فهي كما

(١) نيوكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة د. عفيفي ص ١٣٣، وانظر كذلك د. أحمد صبحي: التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف؛ سلسلة كتابك ص ٧٨.

ذكر نيوكلسون - «نظرية كاملة فى الإلهيات منصبة بصبغة صوفية» خرج بها عن حدود الدين والتصوف المعتدل إلى دوائر الفلسفة والتأثير بالديانات الأخرى.

الشيء الذى جعل الجنيد يقول له: «أحدثت فى الإسلام ثغرة لا تسدها إلا رأسك». وها قد قطعت رأس الحلاج ولأزالت الثغرة باقية فى التصوف لم تسد، بعد أقحمه فى ميدان الفلسفة بمحاولة تفسير الوجود من حيث هو هو. هى إذن نظرية وليست حالة، والفرق من بعد عظيم!!

ولكن بالرغم من ذلك لانرى الحلاج صاحب مذهب متكامل فى تفسير الوجود قائم على أساس نسقى محدد يوجد فى نظريات الفلسفة الإلهية وبخاصة عند ابن عربى ولا يجب الخلط بين نظريات فلسفية لها معالمها الواضحة وأنساقها المحددة، وبين فوضى العاطفة الدينية. أو على حد تعبير الدكتور عفيفى: «بين عبارة تصدر عن صوفى فنى عن نفسه وعن كل شيء سوى الله فأصبح لا يشاهد فى الوجود غيره، وبين مذهب فلسفى فى طبيعة الوجود لا يرى صاحبه إلا حقيقة وجودية واحدة يطلق عليها اسم الله تارة واسم العالم تارة أخرى»^(١).

وإذن، فالحلاج ليس صاحب نظرية متكاملة فى تفسير الوجود ولكنه صاحب وثبة روحية فى طغرت حال الفناء تتلاشى فيها الفروق بين الخالق والمخلوق .. ذلك ما أداه إلى القول بالحلول مثل قوله:

أنت بين الشغاف والقلب تجرى مثل جرى الدموع من أجفاني

ونحل الضمير جوف فؤادى كحلول الأرواح فى الأبدان

ليس من ساكن تحرك إلا أنت حركته خفى المكان^(٢)

وقد اتخذ الحلاج من عقيدة الحلول أساساً بنى عليه مذهبه فى حلول اللاهوت فى

(١) انظر: تعليقات د. عفيفى: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٣١.

(٢) السلمى: طبقات الصوفية، ص ٣٠٩؛ وراجع أيضاً: ديوان الحلاج ص ٥٠.

الناسوت أو حلول المحبوب في المحب، أو حلول الرب في العبد^(١) كما يدل على ذلك قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا
وقوله في التعبير عن امتزاج روحه وروح محبوبه وهو الله^(٣):
مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسَّك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال

ونقل المؤرخون له ومنهم الخطيب البغدادي وابن الأثير وابن كثير أشعاراً عديدة، عبر فيها عن حال الفناء بصيغ مختلفة متبادلة منها قوله:

يامنية التمني أنيتني بك عنى
أديتني فيك حتى ظننتك أنك أنى
والحظ قوله «ظننتك» وبين الظن واليقين فروق!!

وعبر عن هذين البيتين باختلاف الصيغة:

أنيتني بك عنى يا غاية التمني
أديتني منك حتى ظننت أنك أنى

ومما نقله الدكتور أبو الوفا التفتازاني عن المتاوى قوله^(٣):

(١) في أن الحلول على الله محال؛ قال الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) في كتابه أصول الدين: «أن الدليل عليه: أن المعقول من حلول الشيء في غيره كون هذا الحال تبعاً لذلك المحل في أمر من الأمور، وواجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون تبعاً لغيره، فوجب أن يمتنع عليه الحلول.. (انظر: أصول الدين - مكتبة الكليات الأزهرية - د. ت ص ٤٤).

(٢) د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص ١٤٠. وراجع: ديوان الحلاج ص ٤٧ - ٤٨.

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٥٢ وأنظر كذلك د. جلال أبو الفتوح شرف: دراسات في التصوف الإسلامي - شخصيات ومذاهب - دار الفكر الجامعي - الإسكندرية - ١٩٨٦م، ص ٣٨٤.

عجيت منك ومنى يامنيت المتمنى
أدنيتنى منك حتى ظننت أنك أنى
وغبت فى الوجد حتى أفنيتنى بك عنى

الفناء إذن عند الحلاج هو فناء فى المحبة تسقط فيه الإرادة البشرية إسقاطاً تاماً
فيكون مع الله بغير اختيار أو تقدير.

وكما أن له أقوالاً تدل على مذهبه فى الحلول والإمتزاج، له أقوال أيضاً تفيد
مذهبه فى الصحو أو اليقظة التى يجب أن يكون فيها الله منزهاً عن اللحوق وظنون
الأوهام. ومما نقله ماسينيون عن الحسين بن حمدان أنه قال: «دخلت على الحلاج يوماً
فقلت له: أريد أن أطلب الله، فأين أطلبه، فاحمرت وجتاه وقال: الحق تعالى عن الأين
والمكان؛ وتفرد عن الوقت والزمان، وتنزه عن القلب والجنان، واحتجب عن الكشف
والبيان، وتقدس عن إدراك العيون، وعما تحيط به أوهام الظنون: تفرد عن الخلق بالقدم
كما تفردوا عنه بالحدث. فمن كان هذا صفته كيف يطلب السبيل إليه. ثم بكى وقال^(١):

فقلت أخلائى هى الشمس ضوؤها قريبٌ ولكن فى تناولها بُعدٌ

ولا يزال الحلاج يشعر بالحجاب بينه وبين الله، يمنعه من الشهود التام، والفناء
بالكلية؛ وليس هذا الحجاب سوى تعينه عن إدراك الحق. أى «الذات» أو «الأنات» التى
دعى الله أن يرفع حجابها عنه لتتجلى له الذات الإلهية فقال:

بنى وبينك إنى يُنازعنى فارفع يائىك أنبى من البين

(١) لوى ماسينيون، وبول كراوس: أخبار الحلاج ص ٨٠، ٨١ - ص ٣١، ٢٩، ٤٧، ٤٩، ٩٤ الروايات
الواردة فى هذه الصفحات تثبت عقيدة التنزيه المطلق يقول مثلاً: «من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية؛ أو
البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر» عن رواية أحمد بن فاتك» أو يقول عن رواية عثمان بن معاوية: «صفات
البشرية لسان الحجة على ثبوت صفات الصمدية، وصفات الصمدية لسان الإشارة إلى فناء صفات
البشرية وهما طريقان إلى معرفة الأصل الذى هو قوام التوحيد» (انظر ص ٤٧، ٤٩ أخبار الحلاج)،
وانظر كذلك عقيدة الحلاج فى التنزيه فى مطلع الرسالة القشيرية ص ٤٢.

٣ - تأرجح العلاج بين التنزيه والتشبيه:

والدليل على ذلك - أيضاً - عبارة ينقلها عنه السلمى وهى «ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به»^(١) وهذا يعنى عنده أن الإنسان - الذى خلقه الله على صورته - هو موضع التجلى الإلهى، فهو متصل بالله غير منفصل عنه بهذا المعنى، ولكن تجلى الله للعبد، أو ظهوره من حيث صورته فيه، ليس يعنى اتصالاً بالبشرية حقيقياً: والعلاج هنا يشعرنا صراحة بالفرق بين العبد والرب، فليس قوله بالحلول - إذن - حقيقياً، وإنما هو مجرد شعور نفسى يتم فى حال الفتاء فى الله، أو على حد تعبيره مجرد استهلاك الناسوت فى اللاهوت أو بعبارة أخرى فناؤه فيه^(٢).

وإذا رجعنا إلى العلاج نفسه، نجد يتحدث فى أحد أوقاته وتجلياته بلسان التوحيد مرة، وبلسان الوجد مرة أخرى. «قال أحمد بن أبى الفتح بن عاصم البضاوى: سمعت العلاج يملى على بعض تلامذته: «إن الله تبارك وتعالى وله الحمد» ذات واحد قائم بنفسه، منفرد عن غيره، بقدمه، متوحد عمن سواه بربوبيته. لا يمازجه شيء، ولا يخالجه غير، ولا يحويه مكان، ولا يدركه زمان، ولا تقدره فكرة، ولا تصوره خطرة، ولا تدركه نظرة، ولا تعتربه فترة، ثم طاب وقته وأنشأ يقول:

جنونى لك تقديس وظنى فيك نهويس
وقد صَيَّرْنى حُبُّ وطرف فيه تقويس
وقد دلَّ دليل الحب أن القرب تلبيس

ثم قال: يا ولدى، صن قلبك عن فكره، ولسانك عن ذكره، واستعملهما بإدامة شكره، فإن الفكرة فى ذاته والخطرة فى صفاته والنطق فى إثباته، من الذنب العظيم والتكبر الكبير^(٣).

(١) السلمى: طبقات الصوفية ص ٣١١.

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٥٤، ١٥٥.

(٣) أخبار العلاج، ص ٢٩. وراجع الأبيات كاملة فى: ديوان العلاج ص ٣٤.

وهنا يتحدث الحلاج بلسان التوحيد^(١) ولكن فى موضع آخر نراه يتحدث بلسان الوجد والهيام والتجلى الذى يجيزه قانون الذوق ولا يلغيه إلا من عطل ذوقه عن النظر إلى هذه المعانى أو بالأحرى حرمة الأقدار نعمة الذوق والصفاء. قال أحمد بن فارس: رأيت الحلاج فى سوق القطيعة قائماً على باب مسجد وهو يقول: «أيها الناس، إذا أستولى الحق على قلب أخلاه عن غيره، وإذا لازم أحداً أفناه عن سواه وإذا أحب عبداً حث عباده بالعداوة عليه، حتى يتقرب العبد مقبلاً عليه. فكيف لى ولم أجد من الله شمة، ولا قرباً منه لمحة، وقد ظل الناس يعادوننى، ثم بكى حتى أخذ أهل السوق فى البكاء. فلما بكوا عاد ضحاكاً وكاد يقهقه، ثم أخذ فى الصياح صيحات متواليات مزعجات وأنشأ يقول:

مواجه سيد حق أوجد الحق كلها	وأن عجزت عنها فهم الأكابر
وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة	تُنشئ لهيباً بين تلك السرائر
إذا سكن الحق السريرة ضوعفت	ثلاثة أحوال لأهل البصائر
فحال يبس السرى عن كنه وصفه	ويحضره للوجد فى حال حائر
وحال به زُفَّت ذرى السر فأنثت	إلى منظر أفناه عن كل ناظر ^(٢)

(١) الوحدة قائمة عند الحلاج لاشك فيها ولكنها ليست وحدة وجود، فقد تكون وحدة توحيد أو وحدة شهود ومنها انطلق إلى القول بوحدة الأديان، فالأديان جميعاً ذات مصدر واحد، ومنبع واحد، وحقيقة واحدة، لا اختلاف بينها ولا تفاوت وإنما يقع الاختلاف فى الاسم والمظهر ويكون التفاوت فى الأشكال والألقاب وليس فى الأصل والجوهر - وقد نفى نيوكلسون وحدة الوجود عن الحلاج كما سبقت الإشارة فى بحث البسطامى.

(٢) ماسنيون، كرواس: أخبار الحلاج ص ٥٤، ٥٥ وقد عرف عن الشطح أنه يصدر فى حال الفناء أى حال الغيبة عن الحس والوعى، فكيف يستطيع الشاطح أن ينظم مثل هذه الأشعار وهو فى هذه الحالة؟! وقد تلحظ ملكة الحلاج الشاعرة التى من الممكن أن تجرى فى حال المحو والفناء كما تجرى فى حال البقطة، بعكس البسطامى فقد كانت شطحياته منثورة، أما الحلاج فقد جاءت شطحياته على هيئة قصائد شعر. ومعظم الشعراء يستلهمون قصائدهم فى حالة نفسية قريبة الشبه من حال الفناء.

وقد كُشف الحلاج بصلبه وقتله وحرقه، مكاشفة الأولياء الذين لاخوف عليه ولاهم يحزنون. قال إبراهيم بن فاتك دخلت يوماً على الحلاج فى بيت له على غفلة منه .. فلما أحسن بى قعد مستوياً وقال: أدخل ولا عليك، فدخلت وجلست بين يديه، فإذا عيناه كشعلتى نار.

ثم قال: يا بنى أن بعض الناس يشهدون على الكفر، وبعضهم يشهدون لى بالولاية. والذين يشهدون على الكفر أحب إلى وإلى الله من الذين يقرون لى بالولاية. فقلت يا شيخ ولم ذلك؟ فقال لأن الذين يشهدون لى بالولاية من حسن ظنهم بى؛ والذين يشهدون على الكفر تعصباً لدينهم، ومن تعصب لدينه أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد.

ثم قال لى: وكيف أنت يا إبراهيم حين ترانى وقد صلبت وقتلت وأحرقت؛ وذلك أسعد يوم من أيام عمرى جميعه؟ ثم قال لى لا تجلس وأخرج فى أمان الله^(١).

ويوم أن قتل وصلب دعا بهذا الدعاء الذى يفيض بصدق الطاعة والإخلاص والتجرد لله قال: «اللهم .. بحق قدمك على حدثى، وبحق حدثى تحت ملابس قدمك، أن ترزقنى شكر هذه النعمة التى أنعمت بها علىّ، حيث غيبت أغبارى عما كشفت لى فى مطالع وجهك، وحرمت على غيرى ما أبحت لى من النظر فى مكونات سرى. وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصباً لدينك، وتقرباً إليك، فأغفر لهم: فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عنى ماسترت عنهم لما أبليت بما أبليت. فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد!»^(٢).

ويبدو مما سبق تأرجح الحلاج بين التنزيه والتشبيه وبين إقرار الوجدانية والنطق بالحلول؛ وهذا التأرجح يرد فى المقام الأول إلى حال الفناء.

(١) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٣٧.

(٢) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٣٧، وانظر كذلك: الدعاء الذى أورده عنه ماسينيون:

المنحى الشخصى لحياة الحلاج ص ٧٠ ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ضمن شخصيات قلقة فى الإسلام.

وأيضاً: أخبار الحلاج ص ١١.

ولعل هذا ما جعل الناس يختلفون في أمره، منهم من أنكر عليه، ومنهم من توقف! ومن منطلق عدم الإستقرار - أيضاً - ودَّ كثير من أنصاره وأتباعه ومحبيه أن يعتقدوا فيه الألوهية وأنه رفع - كما رفع المسيح - إلى السماء..

وبالإضافة إلى التشابه الموجود بين حياة المسيح عليه السلام وحياة الحلاج؛ كان إعتقاد بعض الناس في الحلاج هو عين إعتقاد النصارى في المسيح.

المسيح صلب، وكذلك الحلاج مات مصلوباً.

والمسيح - في إعتقاد بعض فرق النصارى - إله، وكذلك الحلاج اعتبره البعض مدعى الألوهية إن لم يكن إلهاً يحث أتباعه على قراءة كتبه وترتيل فرائضه. وجاء في كتاب إليه من أحد أتباعه: «يا ذات الذات، ومنتهى غاية الشهوات، نشهد أنك المتصور في كل زمان بصورة، وفي زماننا هذا بصورة الحسين بن منصور، ونحن نستجيرك ونرجو رحمتك يا علام الغيوب»^(١).

وقد أدى هذا التشابه ببعض المستشرقين إلى أنه كان نصرانياً في السر، ومن هؤلاء (مولر Muller) (ودى هربلورت d'Herbelart) بل ذهب بعضهم إلى أن التصوف كله أن هو إلا ظاهرة ترد في أول مقام إلى مصدر نصراني ومن هؤلاء: فون كريمر Von Kremer الذي نسب الحلاج إلى وحدة الوجود، ونفى ذلك عنه نيوكلسون.

ومنهم جولد تسيهر Goldziher ونلدكه Noeldeke ونيوكلسون Nicholson وفنسنيك wensinck وأسين بلاسيوس Asinpatacios وأندريه Andrae وأوليري O'leary ، وهؤلاء مختلف فيما بينهم من حيث نظرتهم إلى التصوف عامة: منهم ينظر إليه على أنه ثمرة نمت ونضجت في بلاد العرب حيث القسيسين والرهبان النصارى ومنهم من يتذرع بدعوى النصارى إلى الفقر ومحبة الفقراء.. ومنهم من يستند إلى

(١) عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٩٩.

لباس الصوف النصراني، ومنهم من يستدل على ذلك بأن الصمت والذكر عن الصوفية مأخوذ عن النصرانية^(١).

والخلاصة من ذلك، أن الحلاج رجل جذبته نشوة الفناء، فأسلمه الفناء إلى الشطح، والشطح إلى الحلول، الأمر الذي أدى إلى إختلاف المؤرخين والمستشرقين حوله. ولكن هذا الاختلاف حول شخصية الحلاج ليس جديداً، بل هو قديم نشأ مع الحلاج نفسه، ولم يستطع أحد أن يقطع برأى فاصل في هذه الشخصية التي شغلت كثيراً نخبة ممتازة من المؤرخين والباحثين. والرأى الراجع في ذلك هو: أن الحلاج كان من المتقدمين في ديوان الولاية، ولما جذبته نشوة الفناء صار الشطح عنده دليل حلول.

والفناء لا يتطلب الشطح وإنما يتطلب الرسوخ والحضور وشدة التمكين، ولكن الحلاج - برغم عن إرادته - أسلم نفسه أو أسلمه الفناء إلى الغلبة، فطفق يردد «أنا الحق». وهو مما لا يقبله المعتدلون من أصحاب التصوف السني، بل هو من الفناء الخاطيء الذي صححه فيما بعد الجنيد وسار على منهجه الغزالي.

ويهمنا في هذا الصدد أن نسجل رأى الهجویری فی الحلاج، فهو من الآراء التي تنصح عن صدق الاتجاهات الذوقية الخالصة عند الرجال. يقول: «لا يلزمك أن تجعل كلام الحلاج دليلاً على مكانته، حيث أنه كان مغلوباً عليه، وليس بمتمكن، والرجل يلزمه أن يكون متمكناً قبل أن تقبل أقواله، وتكون حجة: «ومع أنه عزيز إلا أن طريقته ليست ثابتة على أصل متين، ومقامه ليس ثابتاً في محل واحد، ومشاهده مختلطة بالأغلاط»^(٢).

ليست أقوال الحلاج - إذن - دليلاً على مكانته، فلربما تكون مكانة الرجل عظيمة وأقواله لاتفيد ذلك وبخاصة إذا حلت به غاشية الفناء.

(١) د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص ٥٤ أيضاً: مقدمة د. عفيفي على كتاب: في التصوف الإسلامي وتاريخه. وانظر كذلك د. أبو الوفا التفثازاني: المدخل ص ١٥١. وراجع رسالتنا للدكتوراه: مشكلة الموت عند صوفية الإسلام ص ١١٢ وما بعدها.

(٢) الهجویری: كشف المحجوب، ص ١٨١. وراجع د. أحمد الجزار: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي -

مكتبة نهضة الشرق - ١٩٩٠ - ٤٠ - ٤٢.

أو ربما يكون عزيزاً من أهل الذوق والصفاء والولاية، ولكن طريقته لا تدل على ذلك؛ لاسيما وهو على حال الغلبة والإصطلام.

٤- الحلاج والدلالة الأخلاقية لحال الفناء:

من وجهة نظر معتدلة في التصوف السني؛ لم يكن الحلاج صاحب دلالة أخلاقية في حال الفناء، ولكنه هدم الأخلاق ولطم وجه الشريعة. والقيم الأخلاقية لا توزن بكلمات الشطح والإدعاء وإنما توزن بثوابت العقيدة وتقرير المنهج الإيماني الصحيح. إذا كان الحلاج قدم لنا في حال صحوه صورة من صور الحفاظ على الشريعة، كما جاء عن أبي اسحاق إبراهيم بن عبد الكريم الحلواني أنه قال: «خدمت الحلاج عشر سنين وكنت من أقرب الناس إليه، ومن كثرة ما سمعت الناس يقولون إنه زنديق، توهمت في نفسي فاخبرته فقلت له يوماً: يا شيخ أريد أن أعلم شيئاً من مذهب الباطن، فقال: باطن الباطل أم باطن الحق؟ فبقيت متفكراً فقال: أما باطن الحق فظاهره الشريعة، ومن يحقق في ظاهر الشريعة يتكشف له باطنها، وباطنها المعرفة بالله. وأما باطن الباطل، فباطنه أقبح من ظاهره، وظاهره أشنع من باطنه، فلا تشتغل به»^(١).

أقول؛ إن الحلاج إذا كان قدم لنا في حال الصحو والوعى والإدراك صورة راقية تحافظ على الشريعة وضرورة الالتزام بباطن الحق، فهو في حال الفناء لم يفعل ذلك؛ فأقواله الصادرة عنه وإن كان لها ما يبررها من وجهة النظر الذوقية - إلا إنها تتعارض مع قيم الأخلاق وتجاهي حقائق الشريعة.

عبث الحلاج بالأخلاق حينما ارتفع ببليس رمز الشر إلى مقام الفتوة قائلاً على لسانه: جحودي لك تقديس، ومن ثم اعتبره كما اعتبر فرعون أستاذاً له وصاحباً. ويستند الحلاج على فكرة الجبر المحض في تكفير من يفرق بين الكفر والإيمان، فإن

(١) د. سعيد مراد: التصوف الإسلامي؛ رياضة روحية خالصة ص ٨٨.

ذلك عنده يرد إلى المشيئة الإلهية التي تحكم بالشر أو بالخير^(١) كما يقرر هو نفسه: إن الكفر والإيمان يفترقان من حيث الاسم، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما^(٢).

وهذه مقدمة سوف تتطور فيما بعد ويتبناها أصحاب وحدة الوجود، وسيكون لهم دور في تساوى الكفر مع الإيمان، أو الطاعة مع العصيان، فكلاهما أمام الحق سواء حيث يقول ابن عربى فى مقدمة الفتوحات فى سياق التنزيه المطلق لله: «فالكفر والإيمان والطاعة والعصيان من مشيئته وحكمه وإرادته»^(٣). وإن كان هذا لا يكفى وحده لتبرير القول بتساوى الكفر مع الإيمان، والطاعة مع العصيان!!

على أن فضائل الطريق الصوفى تجتمع فى الاعتدال الذى يربط بحكمه جانب الشريعة مع جانب الحقيقة، وإذ نبذ الحلاج منهج الاعتدال، وتردّى فى مهاوى الشطح، فلم يكن منتظراً منه إصلاح الشريعة أو إصلاح الأخلاق.

وإذا كان الغزالى قد ألتمس له بعض الأعذار فى مشكاة الأنوار، لأن فئاته أستولى عليه فسكر سكرأ وقع دونه سلطان العقل. فليس معنى ذلك أن الفناء لا يحمل الصفات الأخلاقية، بل الأخلاق هى غاية الفناء الصحيح، وهى النموذج الذى يهتدى به المعتدلون من أصحاب الفناء الصحيح، لأن الفناء يشير إلى غاية أخلاقية تقوم على سقوط الصفات الدميمة والتحلّى بالأوصاف المحمودة^(٤). وذلك لب الأخلاق وجوهر الشرع والاعتدال. والغزالى يشير إلى هذه الخاصية الأخلاقية للفناء فى أكثر من موضع فى الإحياء^(٥) كما سنرى ذلك بالتفصيل.

(١) د. أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ص ٢٠٩.

(٢) ل. ماسينيون، وب كراوس: أخبار الحلاج ص ٥٣ ويقول الدكتور أبو العلا عفيفى: «يتخذ الحلاج من دعوى إبليس أنه أفضل من آدم فى قوله: «أنا خير منه» ومن دعوى فرعون الألوهية: «أنا ربكم الأعلى» دليلاً على فتوتهما...» (الملامية والصوفية وأهل الفتوة ص ٢١، ٢٢).

(٣) ابن عربى: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مذكور - الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، السفر الأول ص ٤٣.

(٤) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٦٧ وانظر كذلك د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٣، وراجع للجنيد: السر فى أنفاس الصوفية: لوحة ٨.

(٥) انظر الغزالى: الإحياء ج ٣ ص ٣٢٢ وانظر كذلك الإمام أحمد الغزالى: التجريد فى كلمة التوحيد، ط. مصطفى البابى الحلبي، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦هـ / ١٩٦٧م ص ٦١.

وبعد، فلما لم يجد الحلاج معيناً يأوى إليه من شريعة، ولا ناصرأ له من صحو أو اعتدال، كانت نهايته قصة مأسوفة محزنة شأنه شأن كثير من أصحاب النكبات الذين ابتلاهم القدر بلاء حسناً فى هذه الدنيا، فصاروا رموزاً للبطولة فى ظل العقيدة؛ وللشهادة من أجل البقاء.

والحلاج كان أحد هؤلاء المستشهدين فى سبيل المحبة الإلهية، وفى طريق الفناء الصوفى.

تعليق على ظاهرة الشطح:

إذا أردنا التعليق على ظاهرة الشطح، فثمة صيغة يمكن التعبير بها عن هذه الظاهرة فنقول:

إنها تمثل نوعاً من الانفصال التام بين العاطفة الدينية الملتهبة والعقل. تجرد العقل فى جانب والعاطفة وحدها هى التى تتحدث، وتجرد العقل ملغياً أو أشبه بالملغى والإرادة الجامحة هى التى تقود الإنسان؛ وإن قادته فلا تقوده إلى شىء يرفعه ويرقيه، وإنما تقوده دائماً إلى ما يحقره ويزريه، ويشعره أمام الآخرين بالنقيصة والإزدراء. وإن كان هو فى ذاته غير هذا وذلك.

ولا يحدث هذا فى التصوف فقط، وإنما أى انفصال بين العقل والعاطفة يؤدى إلى هذه النتيجة فى جميع أبواب الحياة.

أما فى التصوف قد لا يشعر العبد هذا الشعور ولا يحسه، لغلبة الحال، وشدة الوارد وقوته.

وإذن كيف نفهم هذه الظاهرة؟

إنما يكون تعويل الفهم كله إذا رجعنا إلى اعتدال العقل الذى ينظم حركة الأداء والتعبير ويحكم مجرى العاطفة النابعة من الشعور والإحساس. ولما كان العقل ملغياً أو معطلاً، دل ذلك على نوع من الهياج العاطفى قد يؤدى إلى الزعيق والصياح والحدة والطيش .. إلى آخره.

وإذا اتصف حال الصوفى بالسكر والفناء، فكل ما يصدر عنه من أقوال ينبغى أن يطوى ولا يفشى، يكتب ولا يباح. يقول ابن سبعين عن الشطح والكلمات الشاطحة: «... منهم من أطلقها في حال الصحو بالقصد... ومنهم من تكلم بها مع أول حكم المحو والغيبة عن الإحتياط والرسم والحد، ومنهم من لفظ بها على جهة الإلزام وقيد قوله، ومنهم من أشار إليها ولم يحرك بها بقوله». ثم يقول: «وبالجملة هذه الكلمات المستول عنها المشار إليها عند الصوفية في الوجه الأول لازمة لأهل السلوك إذا لاح لهم بارق مقام الوصول في الخلد...»^(١).

معنى ذلك أن الشطح نتيجة لوائح وبواذه لم يتمكن صاحبها من الوصول بعد، فلو كان متمكناً لما نطق بها. ويبدو هذا هو نفس الحكم الذى حكم به الجنيد على البسطامى - كما سيأتى تفصيله - فإذا كان فى الشطح تعبير عن الحقيقة، فنحن لانرضى أن يكون الشطح تعبيراً عن التصوف. لا لشيء إلا لأن أئمة الاعتدال فى التصوف السنى نبذوا ظاهرة الشطح وهاجموا أصحابها بعنف شديد. من هذا المنطلق نحن نرفض الشطح لأنه لا يدل على صحو أو اعتدال.

ثالثاً: الفناء ووحدة الوجود: Ponthicism

ابن عربى أهم شخصية صوفية قالت بوحدة الوجود^(٢)، وقد سبقت الإشارة إلى أن بعضاً من أفكار الحلاج كانت تقدّمه لهذه النظرية الفلسفية، فمن ملاحظات ماسينيون عن الحلاج أنه حاول أن يوفق بين العقيدة الإسلامية، والفلسفة اليونانية على أساس التجربة الصوفية، واعتبره، ألفرد فون كريمير (Kremer) من أصحاب الوحدة الوجودية وإن كان نيوكلسون قد نفى ذلك قائلاً: «ومن الخطأ أن نعتبر الأقوال التى صدرت عن

(١) ابن سبعين: رسائل ابن سبعين، الرسالة القوسية، تحقيق دكتور عبدالرحمن بدوى ص ٣٩.

(٢) محبى الدين بن عربى متصوف فيلسوف من مفكرى المغرب العربى، ولد فى سنة ٥٦٠ هـ بمروسة بالأندلس، وكانت له مع ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) صولات فكر وجولات كشف واشراق فى ميادين الفقه والفلسفة والتصوف. وطاف بلاد العرب حتى بلغ به المطاف إلى دمشق فتوفى بها - رحمه الله - سنة ٦٣٨ هـ (انظر: الشعرانى الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٦٣).

بعض الصوفية دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود، ووصف الحلاج بأنه واضح هذا المذهب، فإنه وصف لا ينطبق في نظري على الحلاج ولا على التصوف في جملته إبان نهاية القرن الثالث الهجري وأوائل القرن الرابع.

وقدم نيوكلسون بعض النصوص والأدلة التي تنفي نسبة وحدة الوجود إلى الحلاج أو إلى أى متصوف في هذه الفترة الزمنية التي كانت حركة الزهد والتصوف فيها إسلامية في الصميم^(١).

ويقرر نيوكلسون أن مذهب وحدة الوجود لم يظهر إلا بعد الحلاج بزمان طويل، وكان أكبر واضح لدعائمه هو محيي الدين بن عربي.

وقد نسب ابن تيمية إلى ابن عربي القول بوحدة الوجود وتابعه في ذلك تلميذه ابن قيم الجوزية في «مدارج السالكين» وسوف نتعرض له في أعقاب هذا الفصل.

ولن نتوقف طويلاً عند ابن عربي وإنما يهمنا خطر الفناء في وحدة الوجود.

(١) ابن عربي بين إثبات الوحدة ونفيها:

أن أول ما يسترعى الإنتباه - حقاً - هو تعنيف ابن عربي لأصحاب الاتحاد والحلول وهجومه عليهم كأنه يريد أن ينفي هذه التهمة عن التصوف والمتصوفين، ثم يحذر أهل الطريق من أقوال الحلاج، وأحياناً كثيرة يلتمس له بعض المبررات والأعذار من إعتبار أنه قال ما قاله تحت فرط العشق والمحبة.

وقد أشار هو نفسه في «ترجمان الأشواق» إلى ذلك بقوله:

إذ ما التقينا للوداع حسبنا لذي الضم والتعنيق حرقاً مشدداً

فنحن وإن كنا مثني شخوصنا فما تنظر الأبصار إلا موحداً

فهو يريد أن يقول: نحن وإن كنا إثنين في المعنى فما تقع العين إلا على شخص واحد، وإنما كان سبب تعشقها به أنها ما نالت به الذي نالت من المعارف إلا بحبسها فيه

(١) انظر نيوكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه - ترجمة د. عفيفي، ص ١٣٠، ١٣١.

واستكمالها له فيما أمرت به من الخدمة الإلهية الموضوعة. قال الشارح: والإشارة هنا إلى قول القائل: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»^(١).

ونقل عنه أحد الكاتبين في مجال التصوف بعض الأقوال التي تدل على نفى الحلول والاتحاد وأوردها تحت فصل: «محيى الدين ووحدة الوجود» قاصداً نفى الوحدة عنه^(٢). وهو مما لا يتفق مع ما يذهب إليه ابن عربي.

نقل عنه أنه قال: «لا حلول ولا اتحاد، فإن القول بالحلول مرض لا يزول، ومن فصل بينك وبينه، فقد أثبت عينك وعينه، ألا ترى إلى قوله: كنت سمعته الذي يسمع به «فأثبتك بإعادة الضمير إليك، ليدلك عليك، وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول».

وقوله: «أنت أنت وهو هو: فيا لك أن تقول كما قال العاشق أنا من أهوى ومن أهوى أنا. فهل قدر هذا أن يرد العين واحدة، لا والله ما استطاع، فإنه جهل، والجهل لا يتعقل حقاً».

وقال أيضاً: «إياك أن تقول أنا هو، وتغالط فإنك لو كنت هو لأحطت به كما أحاط تعالى بنفسه».

والواقع أن هناك أقوالاً لمحيى الدين بن عربي لاتنفي الحلول أو الاتحاد فقط ولكنها تبدى التناقض بين إثبات الوحدة ونفيها وتثبت إقرار التنزيه المطلق^(٣) كقوله في الفتوحات: «لو كان الله» يقبل التركيب لتحلل؛ أو التأليف لأضمحل وإذا وقع التماثل سقط التفاصيل»^(٤).

(١) ابن عربي: ذخائر الأعلام شرح ترجمان الاشواق ص ١٨٣ - ١٨٤.

(٢) طه عبد الباقي سرور: محيى الدين عربي - مكتبة الخانجي بمصر، د. ت ص ١٦٩ وما بعدها.

(٣) محيى الدين بن عربي: شجرة الكون، ط مكتبة محمد علي صبيح، سنة ١٣٨٦هـ / ١٩٦٧م ص ٧. حيث يقول في مقام التنزيه: «إن الله» مقدس وجوده عن ملاسة ما أوجده؛ ومجاوبته ومواصلته ومفاصلته لأنه كان ولا كون وهو الآن كما كان لا يتصل بكون ولا ينفصل عن كون، لأن الوصل والفصل من صفات الحدوث لا من صفات القدم». (شجرة الكون ص ٧، ٨).

(٤) ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق د. عثمان يحيى، وتصدير ومراجعة د. إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، السفر الأول ص ١٧٧.

أو قوله وهو ينفي الحلول والإتحاد: «من أعظم الأدلة على نفى الحلول والإتحاد، الذي يتوهمه بعضهم، أن تعلم عقلاً أن القمر ليس فيه من نور الشمس شيء. وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها وإنما كان القمر محلاً لها ومشرقاً بها، فكذلك العبد ليس فيه من خالقه شيء ولا حل فيه، وهذا يدلُّك على أن العالم ما هو عين الحق .. ولا حل فيه الحق، إذ لو كان عين الحق، أو حل فيه، لما كان تعالى قديماً ولا بديعاً.

ويبدو التناقض الشنيع في مذهب ابن عربي عندما يصرح بقوله: «فما في أحد من الله شيء. وما في أحد من سوى نفسه شيء».

ويشرح الدكتور أبو العلا عفيفي ذلك قائلاً: تدل هذه العبارة في ظاهرها على أن ابن عربي قد وقع في تناقض شنيع مع نفسه، وأنكر في جملة واحدة ما فصله في صفحات بل كتب. ثم يرفع التناقض عن هذه العبارة مثبتاً مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي.

ويرى أن ابن عربي يهدف من وراء ذلك إلى أن الموجودات أو صورة أعيان الممكنات الثابتة هي صورة من صور الحق. ووجودها العيني عندما توجد صورة من صور الوجود أي عندما يتجلى لها الحق لنفسه «بالفيض الأقدس».

ولكن الله - الذات المطلقة - ليس له من حيث إطلاقه وغناؤه الذاتي عنها وعن غيرها نسبة ما إليها ولا لها هي نسبة إليه. فليس فيها من ذلك المطلق شيء. وليس فيها مما يحقق وجودها إلا طبيعتها الخاصة.

فما في موجود من الموجودات شيء من الله (المطلق) عينه على النحو الذي تعين به، وإنما وجود كل شيء راجع إلى نفسه. ووجود الأشياء في الصور التي هي عليها هو الفيض الثاني أو الفيض الأقدس.

ثم يقول: «إذا فهمنا العبارة السابقة من ناحية صلتها بهذا الفيض، ارتفع التناقض الظاهري بينها وبين مذهب المؤلف في وحدة الوجود»^(١).

(١) ابن عربي، فصوص الحكم والتعليقات عليه - د. أبو العلا عفيفي - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م - الجزء الثاني ص ٢٧.

ويفسر الدكتور عفيفي العبارة بمعنى آخر يتمشى تماماً مع مذهب ابن عربي العام وذلك أن الله عنده هو الوجود المطلق، وكل موجود من الموجودات صورة له. والصورة - إذا أخذت في جزئيتها - ليست الله في إطلاقه. وإذن فليست الصورة هي الله وإن كانت مجلى له.

وقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مريم، لأنهم حصروا الحق الذي لا تنهاى صورته في تلك الصورة الجزئية المعينة وكان الأولى بهم أن يقولوا إن المسيح صورة من صور الحق التي لا تنهاى^(١).

يتبين - إذن - أنه إذا ظهر من كلام ابن عربي أنه ينفي الحلول أو الإتحاد من جهة ويقر بالتنزيه المطلق من جهة أخرى، فليس معنى ذلك أنه ينفي الوحدة الوجودية إذ ليس الظاهر منه صحيحاً في جميع الأحوال.

لأن الوحدة الوجودية - فيما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي - لا ينكرها عند ابن عربي إلا مكابر أو جاهل، فإنه يصرح بها في مواضع تربو على الحصر في «الفتوحات» و«الفصوص» وغيرهما، وبلغه لا تقبل الشك أو التأويل ومن ذلك قوله: «فسبحان من أظهر الأشياء هو عينها»^(٢).

ولكن يبدو أن ابن عربي أراد أن يقوم بعملية تمويه، فلربما تأثير نكبة الحلاج على التصوف دفعته إلى التدارى وراء اعتقاد التنزيه المطلق ونفى الحلول والاتحاد.

وفى الواقع أن أقواله تضطرب وتتناقض بين نفي الوحدة وإثباتها، ولم يقل بذلك إلا ليصيف نظرية فلسفية عقلية جديدة أشد خطراً من الإتحاد أو الحلول. وكلامه في «فصوص الحكم» وغيره يصرح بإثبات الوحدة الوجودية غاية التصريح. وعند ابن عربي أن «الكل» مفتقر من حيث الأسماء والصفات، لا من حيث الذات، فلا ينافيه الفناء الذاتي، ويعبر عن ذلك فيقول:

(١) ابن عربي، فصوص الحكم - من تعليقات الدكتور عفيفي ج ٢ ص ٢٧.

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي؛ الفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي؛ مجموعة تراث الإنسانية، المجلد الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦، ص ١٦٦.

الكل بالكل مربوط وليس له عنه انفصال خذوا ما قلته عنى

فالعالم مربوط بالحق فى الوجود والاستناد إلى صمديته، والحق مربوط بالعالم فى ظهوره وسائر أسمائه الإضافية»^(١).

والحقيقة أن ابن عربى يجمع بين التنزيه والتشبيه فى نصوص كثيرة قد لا يفهم المقصود من ورائها إلا إذا فهمنا حقيقة مذهب وحدة الوجود.. يقول فى «عنقاء مغرب»: «والطالب فوق ما يكفيه هل عرف من الحق غير ما أوجده فيه. وإلا فهل أثبت له ما لم يتصف به، وهل زلت فى معرفته عن الأمر المشتبه إلا من طريق السلب والتنزيه؛ والتقديس ونفى التشبيه؛ وإن قلت هو الحى المتكلم القدير المريد العليم السميع البصير، فأنت كذلك وإن قلت الرحيم القاهر حتى تستوفى أسماؤه فأنت هنالك. فما وصفته سبحانه بوصف إلا اتصفت به ذاتك. ولا تسميه باسم إلا وقد حصلت منه تخلقاً وتحققاً مقاساتك وصفاتك، فأين ما أثبت له دونك من جهة العين. وغاية معرفتك به أن تسلب عنه نقائص الكون وسلب العبد عن ربه تعالى ما لا يجوز عليه راجع إليه»^(٢).

فهذه وحدة وجودية مطلقة لاشك فيها، وفى بعض حكم له يقول: «تجلى الحق لكل فرد من الموجودات بما يليق به سر التجليات فأخذ كل موجود مما قابله بحسب كل ميسر لما خلق له» أو قوله: أفنى ما أضيف إليك تبقى ما أضيف إليه»^(٣).

ويقول فى الفتوحات: «الكون مع الله فى شيئية الوجود كما فى شيئية الثبوت» والمعنى كن مع الله فى شيئية وجودك، كما كنت اذ لم تكن موجوداً، فأكون على أنا ما عليه، وتكون أنت على ما أنت عليه.. ويقول: «ومن استعمل منا هذا الدواء عرف حق الله»^(٤).

(١) ابن عربى: فصوص الحكم - شرح القاشانى - مكتبة مصطفى البابى الحلبي، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م. ص ٣١.

(٢) محيى الدين بن عربى: عنقاء مغرب فى ختم الأولياء وشمس المغرب، ط مكتبة صبيح، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤، ص ٣٠.

(٣) محيى الدين بن عربى: النور الأسنى بمناجاة الله بأسمائه الحسنى، ط مكتبة صبيح، ط الأولى ١٢٩٨هـ / ١٩٧٨م ص ١٣.

(٤) ابن عربى: الفتوحات المكية، السفر الحادى عشر ص ٧٣.

والله عند ابن عربى - من حيث الحقيقة - عين جميع الموجودات، لأنها به موجودة بل وجودها وجوده .. فالأعيان الشابتة فى العدم باقية على حالها من العدم. والوجود المتعين بالأعيان هو عين الوجود الحق، إذ ليس لها من ذاتها إلا العدم وماهى إلا مرايا له كما قال:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت أعددت المرايا تعددا
فتعدد الصور فى الموجودات عين واحدة فى مجموعها متكررة بحسب
أسمائها^(١).

هذا كله كلام يناقض تماماً ما ذهب إليه ابن عربى من قوله السابق: «لا يصح أن يكون الخلق فى مرتبة الحق تعالى أبداً ..» بل جعل الخلق هنا عين وجود الحق، وما هذه الموجودات إلا صور من ذاته، أو بعبارة أخرى أن وجود الله يسرى فى جميع الموجودات، ويتغلغل فى سائر المخلوقات والكائنات.

وليس ببعيد أن يؤدى هذا التصور إلى أن يكون وجود الحق مبثوثاً فى كل شكل من الأشكال أو كل صورة من الصور أو كل وجود معين لشخص كان أو حتى حيوان طالما فهم التوحيد بهذا المفهوم!!

ومما أكدته خصوم ابن عربى أنه قال بهذه النظرية وينسبون إليه هذا البيت^(٢):

وما الكلب والخنزير إلا إلهنا وما الله إلا راهب فى كنيسة

فنظرية وحدة الوجود عند ابن عربى تأخذ باعتبار شهود الكثرة فى الذات الواحدة «ما كنت به فى ثبوتك ظهرت به فى وجودك» ذلك هو القانون العام الذى يبنى عليه نظريته فى الوجود وفى الجبرية.. كل ما فى الوجود الظاهر إنما هو صورة لما كان عليه فى حال ثبوته الأزل، لا بد من ذلك ولا يمكن أن يتصور غيره.

(١) ابن عربى: قصص الحكم بشرح القاشانى ص ٧٧.

(٢) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق ج ١ ص ١٤٧. ولا مكلداً!! رأى ابن عربى ولا رأى أصحاب وحدة الوجود.

ولكن إذا كان الأمر كذلك فمن الموجود؟!

أهو الحق أم الخلق؟ هذه مسألة اعتبارية فى نظر ابن عربى - كما يقول الدكتور عفيفى. فإنك - إذا قلت إن وجودك الخارجى هو وجود الحق لا وجودك، كان الحكم لك - من حيث الصورة - فى هذا الوجود، لأنك تعينه وتعطيه صفاته.

وإن ثبت فى نظرك أن لك وجوداً كان الحكم لك أيضاً، ولم يكن للحق حكم فيك إلا إفاضة الوجود عليك، وفى هذه الحالة لا تحمد إلا نفسك ولا تدم إلا نفسك.

أما الحق فيجب أن تحمده دائماً لإفاضته الوجود عليك. وبما أن الخلق لا وجود له إلا بالحق، وبما أن الحق الظاهر بصورة الموجودات قد قبل جميع أحكام هذه الموجودات حتى ظهر بها فى صورها، قال: «فأنت غزاؤه بالأحكام وهو غزاؤك بالوجود»: لأنه لولاه لما وجدت ولولاك ما ظهر»^(١).

فقد كان الوجود كنزاً مخفياً فأظهره الله ليعرف به!

وشاء الحق سبحانه أن يظهر الإنسان على هذه الصورة أو أنه يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه:

فلما شاء الحق سبحانه من حيث أسماء الحسنى التى لا يبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها، فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهى مثل رؤيته نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرأة، فإنه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له^(٢).

غاية الخلق - إذن - أن يرى الله سبحانه نفسه فى صورة تتجلى فيها صفاته وأسمائه؛ أو بعبارة أخرى يرى نفسه فى مرآة العالم، وشاء الحق أن يرى أعيانه وأسماءه أى يرى تعيينات هذه الأسماء فى الوجود الخارجى، فظهر فى الوجود فأظهر على النحو

(١) تعليقات د. عفيفى على فصوص الحكم، الجزء الثانى، ص ٦٤.

(٢) انظر ابن عربى: فصوص الحكم، الجزء الأول ص ٤٨ وأيضاً تعليقات د. عفيفى الجزء الثانى ص ٧.

وأيضاً د. أحمد الجزار: الحب الإلهى عند ابن عربى ص ٢٣٣ وما بعدها.

الذى ظهر عليه، وكشف عن «الكنز المخفى» الذى هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب، ولكن لم يكشف عنها فى إطلاقها وتجردها، بل فى تقييدها وتمييزها.

وشاء الحق أن تظهر أعيان أسمائه - أو أن تظهر عينه - فى صورة جامعة شاملة تحصر صفات الموجودات كلها فى نفسها فخلق الإنسان، ذلك الكون الجامع الذى ظهرت فيه حقائق الوجود من أعلاه إلى أسفله^(١).

وهنا تتسرب معنا فكرة العلاج فى حقيقة الصورة الإلهية التى طبعها الله فيه: صورة خلق الله للإنسان على صورته. ومن هنا أيضاً نرى التصوف الفلسفى أو شبه الفلسفى متأثراً إلى حد كبير بالعبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والمسيحية فى قولهم إن الله خلق آدم على صورته.

وهى نظرية فى خلق العالم أو تأليه الإنسان كما ذكر نيوكلسون.

ولكن ابن عربى لم يفرق مطلقاً بين الله والإنسان بل والعالم، بل أيضاً إن كل هذا التعدد الموجود بأشكاله المختلفة وصوره المحسوسة التى منها الخبيث والطيب، ومنها الحسن والقبيح هى عين وجود الحق. لا فرق - إذن - بين صور مستقذرة ناقصة ووجود إلهى منزّه عن النقائص والأوشاب^(٢).

وإذا سألنا ابن عربى كيف ذلك؟. يجيب: «بأن الذات الواحدة تتجلى فى صور الأعيان» ونحن لانفهم طبيعة هذه الأعيان، لأنه جعلها مطلقة بلا تحديد.

كان من الممكن أن يبرر ابن عربى لو فهمنا أنه يجيز هذه الوحدة على شرط أن تكون بالعلم فقط. فلقد وسع علم الله كل شىء فى الوجود، فلو كانت الوحدة تعنى

(١) تعليقات د. عفيفى: الجزء الثانى ص ٧.

(٢) نتذكر هنا كلام ابن الجوزى البغدادي فى «تلبيس إبليس» من اعتبار أن الجمال الإلهى حل فى الغلمان والمرءة والنساء؛ لذلك فهم يتصورون الحلول والاتحاد ووحدة الوجود فى الصور والأشكال الجميلة. وهو تصور لا تقبله وتأويل لا نرضيه، لأننا نرى بالمتصوفة أن يكونوا هكذا، كما نرى بابن عربى وغيره من العارفين أن يتصف أحدهم بهذه الأوصاف التى تدل على عدم فهم الناقدين والخصوم للمذهب ووحدة الوجود.

العلم الإلهي؛ لكان هنا فقط يجوز أن تتجلى الذات الواحدة - علماً - في صورة الأعيان، لأن علم الله أحاط بالصور والتمينات إحاطة مطلقة. قال المكي في القوت: «إن الله - يشهد المالك والأواخر إلى نهاية نهاياتها في أبد أبدا كما يشهد ذلك اليوم أعنى من غدو بعد غدو ما وراءه إلى يوم القيامة وما فيها، وهذا كله عدم لم يخلقه بعد .. لأن علمه بذلك شهادة له، لأنه ليس بينه وبين علمه حجاب، فهو يشهد الكون من أوله إلى آخره من حيث علمه بعلم هو وصفه، ومشاهدة هي نعمته، ولأن كلامه بذلك يخبر بأنه قد كان دليلاً على شهوده المآب، لأنه شهد ما علم كما علم ما به تتكلم، فلم يتفاوت كلامه وعلمه ولم يختلف علمه وشهادته.. يدرك الأشياء كلها على اختلاف أوصافها بصفة من صفاته ثم يدرك بجميع أوصافه ما أدركه بهذه الصفة .. لأنه يعلم بنظره، وينظر بعلمه فصارت الأوائل والأواخر لديه كشيء واحد ..»^(١).

الوحدة هنا وحدة توحيد وليست وحدة وجود. يدرك الإنسان بها النعم الإلهية فتستقيم عقيدته فيجمع الفضائل الإلهية تحت وحدة واحدة، وهي وحدة التوحيد. ولا تكون وحدة التوحيد ولا تصلح إلا بالتنزيه المطلق. وإقرار أن الله تعالى لا يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء.

هنا فقط تجوز الوحدة ويمكن تبرير ابن عربي من نفى وحدة الوجود.

ولكن ابن عربي لم يقل بوحدة التوحيد أو وحدة الشهود ولكنه قال بوحدة الوجود التي تأخذ باعتبار شهود الوحدة في الكثرة بالحقيقة الأحدية.

نستدل من ذلك، أن نظرية وحدة الوجود لم تكن شطحة من شطحات الصوفية في حال الفناء؛ ولكنها كانت حصيلة عقلية وثقافية وضع دعائمها محيي الدين بن عربي عن اقتناع كامل لا يسبقه شك.

٢ - الفناء في وحدة الوجود:

إذا كنا وجدنا ابن عربي يحوم حول «اعتبار شهود الوحدة في الكثرة بالحقيقة

(١) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج٢ ص ٨٧.

الأحدية» فإن ذلك من الأمور التي لا يتقبلها طبع الانسان ولا تصوره الذي أعتاد أن يجرد مفهوم الألوهية عن كل ما يشعر به الحس.

وآية ذلك، أن كلام ابن عربي يدور على أن ما تمَّ غيرُ ولا سوى بوجه من الوجوه أى ما تم في الوجود إلا هو وحده وإلى ذلك أشار بقوله:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدره إلا من له بصر

جمع وفرق^(١) فإن العين واحدة وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر

ويشرح القاشانى هذه الأبيات فيقول: «إن الحق خلق باعتبار ظهوره في صور الأعيان وقبول الأحكام منها، وليس خلقاً باعتبار الأحدية الذاتية وأسمائه الأول في الحضرة الإلهية الواحدة فإنه بذلك الوجه موجد الموجودات وخالق المخلوقات، فلا يكون خلقاً بهذا الاعتبار.

وفى قوله «جمع وفرق» يقول القاشانى: «أى الوجود الواحد الحق في مرتبة الجمع الأسمائى إله، وفى مرتبة الفرق مخلوق، فليس فى الوجود غيره، فإنه العين الواحدة، وهى بعينه الكثيرة بالتعينات وهى نسب لا تحقق لها بدونه فلا موجود إلا وحده»^(٢).

فالحقيقة الوجودية واحدة لا ثنائية فيها ولا تعدد: إذا نظرت إليها من وجه قلت هى الحق، وإذا نظرت إليها من وجه آخر قلت هى الخلق، وهى واحدة فى ذاتها، كثيرة بأسمائها وصفاتها. وهذه الأسماء والصفات هى «المجالى» الوجودية التى تتجلى فيها الذات الواحدة^(٣).

(١) الجمع: إشارة حق بلا خلق، والفرق: إشارة إلى خلق بلا حق، وقيل مشاهدة العبودية - (تعريفات

الجرجاني ص ٢٣٦). وراجع الفصل الخاص بالفناء فى الحب الإلهى ووحدة الوجود فى كتاب استاذنا د.

أحمد الجزار: الفناء والحب الإلهى عند ابن عربي ص ٢٠٧ حتى ص ٢٥٢.

(٢) شرح القاشانى للقصص: ص ٨٤.

(٣) د. أبو العلا عفيفى: الفتوحات المكية لمحيى الدين بن عربي، مجموعة نراث الإنسانية ص ١٦٦.

فما نظرت عيني غير وجهه ولا سمعت أذني خلاف كلامه

ويشرح ابن عربي مقام «الجمع والتفرقة» في أكثر من موضع^(١) ويراد به الفناء، فالمراد بالجمع هو حال الفناء الذي لا تمييز فيه بين العبد والرب. والمراد بالفرق هو الحال التي يقع فيها هذا التمييز^(٢) وإليه الإشارة أيضاً بالفرقان والقرآن.

وفي رسالة لعبد الغنى النابلسي تدور حول «حكم شطح الولي» وضعت إجابة لسؤال فحواه: هل الله هو عين النفوس البشرية ووجودها؟ وهل لذلك تأويل صحيح أم هو كفر صريح؟ فأشار من ضمن ما أشار إليه - إلى قوله تعالى: ﴿طه، مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى، إِلَّا تَذَكُّرٌ لِّمَن يَخْشَى﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾^(٤) وقال: «القرآن هو مقام الجمع. والفرق؛ والجمع هو القرآن وهو الفرقان، وهو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة».

وظل النابلسي يلون الآيات القرآنية بلون الوجودية، إلى أن صرح في نهاية الرسالة حيث ذكر خلاصة الإجابة عن السؤال المذكور.

فقال في قوله تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾^(٥) «أي تخرجون من طبق الأغيار، فلا يبقى أحد منكم غيراً لدخولكم في طبق الأفعال، فتصيرون أفعال الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقَكُمْ وَلَا بِعُثْكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾^(٦) ويقول في ذلك: «وهي النفس الواحدة والعين الواحدة. ثم تخرجون من طبق الأفعال فتدخلون طبق الصفات الإلهية والأسماء الربانية ثم لا تبقى منكم بقية وتصيرون في طبق الرابع قال تعالى: ﴿وَأَن إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾^(٧) وهذا هو التوحيد^(٨).

(١) انظر الفتوحات المكية: السفر الثاني ص ١٦٠، ١٦١، ١٦٢.

(٢) انظر: محيي الدين بن عربي: نفائس العرفان ص ٢٢ منشور مع كتاب «الكنه فيما لا يد للمريد منه» مكتبة محمد علي صبيح، الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م، ص ٢٢.

(٣) سورة طه: الآية ١، ٢، ٣ (٤) سورة الفرقان: الآية: ١.

(٥) سورة الانشقاق: الآية ١٩. (٦) سورة لقمان: الآية ٢٨.

(٧) سورة النجم: الآية ٤٢.

(٨) عبد الغنى النابلسي: حكم شطح الولي - نشره د. عبدالرحمن بدوي ضمن شطحات الصوفية ص ١٩٨.

فإن كانت الآية السابقة تخاطب الكفار وتنبيههم بمصيرهم، ومعناها أى تلاقن أيها الكفار أحوالاً بعد أحوال، هى طبقات ومراتب من الشدة بعضها أرفع من بعض، وهى الموت، ومابعده من مواطن القيامة، والمراد بالركوب: الملاقاة. وقيل: حالاً بعد حال فى الآخرة وشدة بعد شدة، أو تارات الإنسان طفلاً ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً، أو تطلق على حال بعد حال من الفقر والغنى والصحة والسقم^(١).

أقول؛ فإن كانت الآية السابقة تخاطب الكفار، إلا أن النابلسى يستخدمها بمعنى خاص ويفسرها بطريقة أخرى هى الوصول إلى التوحيد أى أن الإنسان يكون طالباً ثم واصلاً ثم متصلاً.

أما عن قوله القرآن هو مقام الجمع، والفرق والجمع هو القرآن وهو الفرقان، وهو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة. فهو يشير إلى قول ابن عربى «ولا يعرف ماقلناه إلا من كان قرآناً فى نفسه» أى ولا يفهم هذه المسألة إلا «الإنسان الكامل» الذى هو الكون الجامع لحقائق الوجود كلها فى نفسه والذى تنحل فيه جميع الصفات والأسماء الالهية. فهو كالقرآن يحوى كل شىء.

ومن عادة ابن عربى أن يستعمل كلمتى القرآن والفرقان بمعنى الجمع والفرقة.. ويفرق بين الفرقان والقرآن، على اعتبار أن «الفرقان» يتضمن ناحيتين: اللاهوت والناسوت. أما مقام «القرآن» فليس فيه هذا التمييز أو هذه التفرقة. فهو جمع لا فرق فيه؛ أو هو جمع الجمع، إن كان.!!

غير أن «الفرقان» قد يحصل قبل دخول الصوفى فى حال الفناء (وهى حال القرآن) وقد يحصل بعد خروجه منها. أما إذا فرق بين لاهوته وناسوته قبل الفناء؛ فهو جاهل بوحدته الذاتية مع الحق؛ أى جاهل بالوحدة التى لا انفصام لها بين اللاهوت والناسوت، وأما إذا فرق بعد الفناء، فلعلمه بأن الحق والخلق (اللاهوت والناسوت) ولو

(١) القشيري: لطائف الإشارات: م ٣ ص ٧٠٧ وانظر كذلك: الشيخ محمد حسين محمد مخلوف: صفوة البيان فى معانى القرآن: دار الشروق ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م. القاهرة ص ٧٩٤.

أن بينهما اتحاداً ذاتياً - كما دلت عليه حال الفناء - إلا أن الخلق متميز من الحق امتياز الصورة من الجوهر الذي هو صورة له. وهذا ما دل عليه حال «البقاء» وهو «فرقان» أيضاً.

ولكنه «فرقان» بعد «قرآن» أو هو كما يقول الصوفية «بقاء بعد فناء» أو صحو بعد محو^(١).

وإليه الإشارة بقول ابن الفارض في التائية الكبرى^(٢):

ففى الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتى بذاتى، إذ تخلصت تجلت
وقوله أيضاً^(٣):

وعاد وجودى، فى فناء ثنوية الوجود شهوداً فى بقاء أحدية

وليست وحدة الوجود عند أبى عربى وحدة مادية يضحى فيها بفكرة الألوهية، بل العكس هو الصحيح وهو أن الوجود الحقيقى هو وجود الله وحده، ووجود الخلق بالنسبة إليه كوجود الظل لصاحب الظل وصورة المرآة بالنسبة لصاحب الصورة، فالخلق شبح زائل للوجود الحقيقى^(٤).

لذلك، فالفناء عند أصحاب الوحدة الوجودية عبارة عن حال يتحقق فيه الصوفى من اتحاد موجود بالفعل كان قد حجب عنه اشتغاله بأنيتة، فليس فى الأمر فى زعمهم تحول فى الصفات ولا صيرورة ولا حلول^(٥).

(١) د. أبو العلا عفيفى: التعليقات على فصوص الحكم الصفحات ٨٢، ٨٣، ٨٤ ج١ وأيضاً: شرح القاشانى على فصوص الحكم؛ الفصل الثالث ص ٥٤، والفصل السادس ص ٩٨. وراجع د. سعاد الحكيم: الحكمة فى حدود الكلمة - طبعة دندرة - بيروت ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ص ٨٨١ - ٨٨٢.

(٢) ابن الفارض: الديوان ص ٥٣ بتحقيق - فوزى عطوى.

(٣) ابن الفارض: الديوان ص ٨٠.

(٤) د. أبو العلا عفيفى، الفتوحات المكية لمحيى الدين بن عربى، مجموعة تراث الانسانية ص ١٦٧. وراجع مقدمة فصوص الحكم للدكتور عفيفى.

(٥) د. أبو العلا عفيفى: التعليقات على فصوص الحكم ج٢ ص ١٧، ١٨.

ومن هنا يختلف حال الفناء عند ابن عربي عنه عند الحلاج، فعندما دعى الحلاج ربه أن يرفع عنه كثافة الحجاب حتى يتحقق من الفناء قائلاً: «بينى وبينك إننى ينازعنى ..» كان يريد أن يمحو صفاته التى يشعر أنها عائق له من الوصول إلى الله؛ وحلول الصفات الإلهية محلها. فلذلك دعى الله أن يفنى عنه الصفات البشرية المشار إليها بالأنية.

يقول الدكتور أبو العلا عفيفى: «وهذا معنى لا يرمى إليه أصحاب وحدة الوجود عندما يتكلمون عن الفناء، بل الفناء تحقق من زوال الصور الفانية وبقاء الذات الأبدية. وعندهم أن حقيقة الذات المطلقة لا يرقى إليها إنسان أياً كان.

وابن عربي صريح فى هذا كل الصراحة حيث يقول: «فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود، لأنه لا قدم للحادث فى ذلك»^(١).

وللحق عند ابن عربي معنيان: الحق فى ذاته؛ والحق كما نعرفه ونعبده.

والحق فى ذاته منزّه عن كل وصف وكل معرفة: وليس بينه وبين خلقه مناسبة ألّبتة. أما الحق المعروف لنا فله نسب إلى ما نعرفه من صفات العالم: فهو خالق لوجود المخلوق ومعبود لوجود العابد، وإله لوجود المألوه، وقادر لوجود المقدور وهكذا.

أما الحق فى ذاته فلا نعرفه إلا أنه موجود ليس له مثل ولا ضد^(٢). وإلى ذلك أشار ابن عربي بقوله:

فوقناً يكون العبد رباً بلا شك ووقتاً يكون العبد عبداً بلا إفاك

وهنا جمع ابن عربي الفرق بين العبودية والربوبية؛ حيث المراد بالربوبية هى الربوبية العرضية من كونه رب المال ورب الملك، وهى التى عرضت للعبد فحالت بينه وبين تحقيقه بالعبودية المحضة التى ما شابها ربوبية ولا شأنها تصرف والوهية.

(١) د. أبو العلا عفيفى: التعليقات على فصوص الحكم ج ٢ ص ١٨. وراجع د. أحمد الجزار: الفناء والحب الإلهى عند ابن عربي ص ٢٤٦، ٢٤٧.

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفى: الفتوحات المكية لمحيى الدين بن عربي، مجموعة تراث الانسانية ص ١٦٧. وأيضاً د. سعاد الحكيم: الحكمة فى حدود الكلمة ص ٨١٤.

واحتراز .. ولم لا يحترز وقد جزت رأس الحلاج، وليس ببعيد أن تجز رؤوس الشاطحين من المتصوفين وغير المتصوفين! أفلا يكون ذلك مدعاة إلى التحفظ والإحتراز؟؟

يبقى خطر هذا الفناء المذموم على الأخلاق:

أول نقد من الممكن أن يوجه إلى مذهب وحدة الوجود على الرغم من أنه وضع في صيغة عقلية وقالب فلسفي يحاول تفسير الوجود - هو إهمال التكليف^(١). ومن ثم - نستشعر أن وحدة الوجود ليست خالصة المصادر الإسلامية وإنما هي خليط من العناصر المستوردة.

وللتكليف دور هام في بناء الشخصية الصوفية، والحفاظ عليها إنما هو رعاية لحقوق الله في عباده .. والإنخلاع عنها إنخلاع عن الأوامر الإلهية التي فرضها الله على الناس ولم يستثن منها أحداً. ويقول الدكتور إبراهيم مذكور: «وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي ترى الله في كل شيء، ولا تدع للعبد مكاناً في الكون، وتكاد تقضي على الأخلاق والتكليف والجزاء والمسئولية»^(٢).

وفي الحقيقة الظاهرة لكل عين وحاسة لقد تغافل ابن عربي عن المنهج الإيماني والشرعي الصحيح، واجتهد مخلصاً في اطفاء نور المناهج ونور التكليف؛ إذا فهم من ورائه أنه فعلاً يدعو إلى ترك التكليف، ففي هذا خطر عظيم على الدين والأخلاق؛ لا نحسب ابن عربي ممن كانوا يرومونه ويتوخمون طريقه.

(١) لم يهمل أئمة الاعتدال كالجنيد والغزالي التكليف بل إن الجنيد اعتبر من يهمل التكليف بحجة إدعاء المعرفة فيسقط التكليف المفروضة والحركات الشرعية، فالذي يفعل ذلك يعد السارق والزاني خير منه كما سنرى هذا، انظر (السلمى: طبقات الصوفية ص ١٥٩). ولا نحسب أحداً من الصوفية الصادقين ذهب إلى إسقاط التكليف؛ إذ ليس المقصود هو إسقاط التكليف؛ بل المقصود هو إسقاط «الكلفة»، والفرق بينهما أوضح من أن يحتاج إلى دليل. وابن عربي الذي وضع مذهباً احتراز في تعليقه كبار المفكرين، لم يتوصل إليه من فراغ؛ بل بجهد وعمل وجهاد في الله؛ ويأكسب من شأن التكليف. ولا بد أن نضع في الاعتبار أن حقيقة المذهب شيء، وتحليلات المحللين لنفس هذا المذهب شيء آخر؛ ونحن ها هنا ندون تحليلات المحللين فقط.

(٢) د. إبراهيم مذكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج ٢ ص ١٤٠.

لقد ميز ابن عربي بين ما يسميه: الأمر التكويني، والأمر التكليفي، وجعل الثاني تابعاً للأول، الأمر التكويني، وهو ذلك القانون الذي قُدِّر على الموجودات ألا أن تكون بما هي عليه أى تحقيق الأعيان الثابتة بإظهارها فى العالم الخارجى على نحو ما تطلبه طبائعها، وبمقتضى ذلك يكون علم الله، أما الأمر التكليفي فهو الذى يخطاب به الله العباد ويبعث بمقتضاه الرسل، فتكون أفعال العباد طاعة أو معصية، ولكن الطاعة والمعصية تستويان من حيث أن كليهما طاعة للأمر التكويني، فظهور العاصي بمعصية خاضع للأمر التكويني لأنه إنما ظهر بفعل اقتضته طبيعته الثابتة وقضى الله أن يكون ذلك كذلك من الأزل. فالقانون الأزلي يتم حسب ما تغطي طبيعته الموجودات، وعليه فكل أفعال العباد متفقة مع الإرادة الإلهية: طاعة كانت أو معصية، خيراً كانت أو شراً.

ولا تدخل هذه الأفعال تحت دائرة الأحكام الشرعية أو القيم الخلقية إلا لسبب عارض. ومن ثم؛ فوصف الأفعال بالشر ليس وصفاً إلا بطريقة العرض وما غضب الله من أجلها إلا عرضي كذلك^(١).

هذه التسوية بين الخير والشر تقتضى إلغاء القيم ولاتعباً بمعايير الأخلاق. «فليس سفك الدماء والفساد فى الأرض بأدنى من البر والإحسان، لأن الأولى مظاهر لصفات الجلال الإلهي؛ والثانية مظاهر لصفات الجمال الإلهي». «ولانفترق صفات الجلال عن صفات الجمال، فالمعصية من العبد كمال أو هي جلال، لأنها مظاهر لاسم المنتقم أو الجبار وهو من أسماء الله الحسنی، فلا فرق بين الخير والشر، أو بين من يظهر بصورة العاصي، ومن يظهر بصورة المطيع من حيث أن كلاهما مظهر لاسم من أسماء الله»^(٢).

وهذا - بطبيعة الحال - يتطلب اسقاط الثواب والعقاب؛ وابن عربي يصرح غاية التصريح فى كثير من مواضع «الفصوص» إن كانت النسب بين الأشياء متميزة لذاتها

(١) د. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ص ٢١٢ وانظر كذلك تعليقات د.

عفيفى على فصوص الحكم ج ٢ ص ٦٥.

(٢) د. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ص ٢١١، وأيضاً د. زكى مبارك:

التصوف فى الأدب والأخلاق ج ١ ص ١٣٣ - ١٣٨.

فليس المنسوب إليه متميزاً من حيث الحقيقة، فالوحدة الذاتية الجامعة لنفس العاصي، ونفس المطيع هي التي تحقق عدم الخلاف بين الطاعة والمعصية، فإنه ليس ثم سوى عينه في جميع النسب فهو عين واحدة ذات نسب وإضافات وصفات^(١).

ومن الواضح أن نظرية ابن عربي تبطل التكاليف الشرعية، وتعيث بالقيم الأخلاقية وتجعل الإنسان لا يفرق بين الصالح من الأعمال، والضار الخبيث منها - ومن ثم - فهي لا تقدم أى صورة من صور الأخلاق.

هذا بعض ما يسببه خطر الفناء في وحدة الوجود على القيم والأخلاق.

ولهذه الخطورة في مذهب وحدة الوجود رمى ابن عربي بالكفر والزندقة، وقذف بالإلحاد والخروج عن العقيدة، واشتد في خصومته الأعداء والألداء، لا هي خصومة علم ولا هي خصومة اختلاف في الرأي والمذهب، ولكنها الخصومة التي جعلتهم يبولون على قبره^(٢).

وهذا لا يفسر إلا بخصومة نكاية وإزدراء!!

ومن جانب آخر هام في حبة المريدون واعتبروا مذهبهم على جانب كبير من العمق والإتساع لا يتسنى لخوض غماره إلا من هم أهل له، كعبد الغنى النابلسي، والقاشاني، وغيرهم من أهل الوحدة.

وبعد، فبرغم ما عند ابن عربي من مثالب وعيوب تهدد الأخلاقيات^(٣)، وما في

(١) ابن عربي: فصوص الحكم بشرح القاشاني ص ٢٩٢.

(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى ص ١٦٣.

(٣) الواقع أن ابن عربي يقدم لنا نموذجاً إسلامياً صحيحاً في كتبه التي تحمل الطابع الأخلاقي ففي كتابه "تهذيب الأخلاق" لا يخرج عن الحدود الإسلامية التي رسمها المنهج الأخلاقي في الإسلام بل يتناول الصفات الأخلاقية التي تعمق النفس عن طلب الكمال مثل الكبر، والمبوس، والخبث، والبخل، والجبن، والحسد، والجور، وحب الكرامة، وحب الزينة، والمجازاة على المدح، ويعرض - أيضاً - الصفات الأخلاقية المحمودة التي تهذب النفس وترقى الطبع وتقوم الأخلاق. (تهذيب الأخلاق، ط مكتبة محمد على صبيح د. ت ص ١٥، ١٦، ١٧، ١٨).

مذهبه من فناء يضر بالإنسان ويقضى على التكاليف الشرعية، فإن هذا لا يقلل بحال من قيمته الفكرية وأثره على الفكر الإسلامى والغربى من بعده.

فقد اعتبره كل من نيوكلسون، وأسين بلاسيوس الأسبانى من عظماء المفكرين فى الإسلام، امتدت آثاره إلى مفكرى أوروبا أمثال دانتي الذى تأثر بالفتوحات المكية فى كثير مما قاله فى وصف الجحيم والنعيم فى الكوميديا الإلهية. وأثر أيضاً فى جميع المتصوفين الذين جاءوا بعده سواء فى الشرق أو فى الغرب.

تعقيب:

عرفنا بما ألعنا إليه من الأبحاث الثلاثة السابقة أن الشطح فى حال الفناء أدى بطائفة من أهل التصوف إلى الخروج عن منهج الاستقامة والإعتدال.

وأطلقنا على هذا الفصل مسمى (حالات الشطح والجنوح) .. رأينا الفناء فيه غلطاً من أغلاط الصوفية .. ضاع فيه الإعتدال وضاعت فيه الشريعة وكادت التكاليف أن تسقط فهام بمقتضاء الشاطحون فى البرارى والمقفار وهم عرضة للنقد والتعنيف والتجريح، وكان الأحرى بهم أن يلتزموا منهج الوسطية وصراط الإعتدال.

ووجدنا أن تصوفهم إما أن يؤدى إلى الإتحاد فى حال الفناء، أو الحلول، أو وحدة الوجود.. وذلك لا يندرج تحت التصوف السننى المعتدل.

وبدأنا بالتصوف الفلسفى وشبه الفلسفى لتعقب حالات الشطح والجنوح بحالات المنع والعقال.. وقصدنا من وراء ذلك أن نبين فضل الرسوخ والتمكين، والحضور والصحو فى أعلى درجات السلوك وأعنى به «الفناء»، على الشطح والجنوح، والغلبة والتلوين.

ولما كان الفناء مذلة أقدام الرجال، فقد صار الاعتدال فضيلة التصوف عامة والسننى منه خاصة.

صورنا فى هذا الفصل الجانب السلبى من الفناء، وفى الفصول القادمة سنعرض الجانب الإيجابى الذى يظهر التصوف قمة لا يصل إليها إلا الموهوبون فى كل الأزمان.

ويشرح القاشاني هذا البيت ويقول في معنى من معانيه: «إن العبد الجامع بين العبودية العظمى والربوبية الكبرى في وقت خلافته عند الله عند استخلافه تعالى له، كان عبداً لله، رباً للعالمين، فإن الخليفة على صورة المستخلف، فوَقْتُاً يكون رباً للعالمين باستخلاف الحق له، ووقتنا يكون عبداً بلا إفك باستخلافه لله؛ وتفويض أمره إليه بعد استخلاف الحق إياه محققاً بالعبودية العامة والمعرفة التامة»^(١).

وبعد، فمعروف في بديهة المؤمن، وموقور في فطرته أن الله خلق العالم من عدم، وأوجد المخلوقات من عدم، فلا كثرة هناك ولا تعدد ولا ثبات لشيء - كان - من الأشياء. فلما خلق الله الخلق وأوجد العقول والأذهان أقرت له بالعظمة والتنزيه، ولم تجعل رتبته تتساوى مع رتبته. فهناك فرق بين المخلوق والخالق، ولا يملك الإنسان أمام خالقه إلا إقرار التنزيه وتوكيد التوحيد حتى لا يشين القدرة الإلهية الخالقة للعالم فيقلل من حدودها أو يحد من إطلاقها.

وإذا تأملنا - بالذوق - الصلة بين السله والكون، واعتبار الله فوق جميع العوالم الظاهرة والباطنة، لمجد أن وحدة الوجود - بهذا المفهوم - لا معنى لها؛ وإن كان لها معنى فهو المعنى الذي يحمله الإيمان الحقيقي بالله.

فأنت لما ترى الله حقاً وتأمل في آوامره ونواهيه، تنزله من السماء لا في صورة التجسيد والتشبيه ولكن في صورة التنزيه الداعي إلى المراقبة .. فيكون الله رقيباً عليك في آوامره ونواهيه، فأنت تحمل الذات الإلهية في التصور حتى يكون الرقيب عليك هو الله، حينئذ تكون الآوامر والنواهي مستحضرة عندك، فترى الوجود واحداً، وأن هذه الواحدية ليست إلا الله.

فالتصور الذي يأتي من وحى التأمل في الذات الإلهية؛ وليس من وحى التجسيد المادى القبيح، يجيز الوحدة الوجودية ولا يلغيها إذا فهمت بمثل هذا المفهوم.

ووحدة الوجود - كما سبقت الإشارة - ليست وحدة مادية يضحى فيها ابن عربى

(١) محيى الدين بن عربى: فصوص الحكم شرح القاشانى ص ١١٢.

بفكرة الألوهية، ولكنها وحدة تجعل الله هو الأصل وهو الوجود الحقيقي المنزه عن الأشياء، فليس كمثله شئ.

وليست صفات المتأملين في الذات الإلهية الذين قرنوا التأمل بالعبادة؛ والتفكر بالعمل والإخلاص، تفضي إلى التجسيد بحال من الأحوال.

ومن ثم؛ فمن الممكن أن تكون الوحدة الوجودية صحيحة إذا وضعنا الله فوق كل إعتبار بمراقبة الأوامر والنواهي، ولكن ابن عربي قضى تماماً على الأوامر والنواهي كما سنرى. هذا من جانب ظاهر لا عمق فيه.

ومن جانب آخر: لعل - ابن عربي - وبطريقة باطنية - كان لا يقصد من الوحدة الوجودية إقلال التنزيه والتوحيد، لعله كان يريد إثبات التنزيه المطلق والتوحيد الخالص. يجوز أن يكون ابن عربي أراد أن يقف أمام أرسطو، ويحاربه بالعقيدة الإسلامية - مستعيناً بأفلاطون - فثبت له أن الله لم يخلق العالم ويتركه هملأً وهو قابع في دهايز النسيان، ولم يدفعه دفعة واحدة ويمضي إلى حال سبيله، بل أراد أن يوضح له أن العالم مربوط بالله أوثق رباط، فأُنزل له الله من أعلى تارة، أو رفع - تارة أخرى - إليه المخلوقات!

يجوز ذلك وقد لا يجوز!! ولكن أثر عن أرسطو أن الموجودات تتحرك شوقاً إلى الله. هذا الشوق الكامن فيها هو الذي يحركها ويدفعها نحوه، والصوفية - ومنهم ابن عربي - يقولون بدافع المحبة يتصل المخلوق بالخالق. وفي هذا الاتصال تزداد حدة الخيال وتنشط قرائح التصورات، وتشتعل نفوس العباد من فيض المحبة فيتصوروا الله في كل شئ .. هو أمامهم، ومن خلفهم، وفوقهم وتحتهم، وعن يمينهم وعن يسارهم، يتصورونه حتى في أطباق الأكل وكاسات الشراب.

وهنا يفنى المخلوق في الخالق، وفي كثير من الأحيان ينطق من ينطق بالفاظ الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود.

المحبة - إذن - هي الدافع لهذا الاتصال؛ وآمال النفوس البشرية معلقة على الحب

والمحبة، فالحب وحده يحقق للإنسان الإنحاء بموضوعه الأسمى فى عالم اليقين الكامل والنور التام.

و(باروخ اسبينوزا) ت ١٦٧٧م - وهو القائل بوحدة الوجود بين مفكرى الغرب فى العصور الحديثة، اعتبر الحب يجعل الانسان متعلقاً بهذا الوجود اللامتناهى إلى حد يثبت أننا وجدنا به ضرورة، وأنه ليس لنا وجود آخر إلا فيه ومنه^(١).

بين المحبة الصوفية والمحبة الأرسطية: لم لا يكون ابن عربى قد غرق فى لجة المحبة فنأدى بوحدة الوجود، أو قد يكون ذلك أثراً أرسطياً تمكن منه، ربما ظن أنه سوف يواجه أرسطو بنظرية أعمق، فلم يفلت من حبال المعلم الأول؟^{١٩}.

لاشك أن هناك فلسفة فى مذهب وحدة الوجود، وهناك جمع وتلفيق، وتصوف ممزوج بالعقل الفلسفى، لابد أن تكون الفلسفة لها دور فى تكوينه، ومن ثم؛ فهو غريب عن روح التصوف الإسلامى الخالصة.

والدليل أن نظرية الأعيان الثابتة هى هى نظرية المثل الأفلاطونية. وتدور حول أن موجودات عالم الظواهر كانت ثابتة فى ذات الله قبل ظهورها فى العالم المحسوس، وهى كصورة عن ظهوراته المستقبلية، تكون مضمون علمه القديم، ولا تختلف تماماً بل هى مقارنة أو هى علمه بذاته.

لقد أظهر الله نفسه فى التعيين الأول، فرأى الله فى ذاته أو فى ماهيته عدداً لا نهائياً من هذه التعيينات.

ويرى الدكتور أبو العلا عفيفى أن نظريته هذه مزيج عجيب من نظرية المثل الأفلاطونية؛ وأن نظرية الأعيان الثابتة تقوم فى جوهرها على نظرية المثل الأفلاطونية،

(١) د. محمد غلاب: المذاهب الفلسفية العظمى فى العصور الحديثة - دار احياء الكتب العربية - عيسى البابى الحلبي ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م ص ١٢٠. ولندكر هنا أن الصلة قريبة جداً بين مذهب أفلاطون وأفلوطين وبين مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود، ورأينا هذا الذى ندونه ليس هو الرأى النهائى، فنحن إلى الآن لم نفهم وحدة الوجود على حقيقتها. وربما الدراسات المستقبلية تطلعنا على حقيقة المذهب كما ظهر لصاحبه فى أول وهلة..

وإن كانت تختلف عنها في خلال عرض ابن عربي للنظرية. وإنما يقع الاختلاف من حيث أن وحدة الأعيان كوجوه معينة في الذات الإلهية وكصور عاقلة في العلم الإلهي يميزها تمام التمييز عن مثل أفلاطون^(١). وبالجملية، فمذهب وحدة الوجود حصيلة شهوة عقلية من شهوات العقول التي حذر ابن عربي منها؛ وأوصى بأن الشيخ إذا رأى المريد ينجح إلى استعمال عقله في النظريات فليطرده عن منزله^(٢). ولكن ليس بالكثير على ابن عربي أن تفرز شهوته العقلية مذمباً - بهذا العمق - في تفسير الوجود.

٣ - خطر فناء أهل الوحدة الوجودية على الدين والأخلاق:

عندما شرح ابن تيمية قول الحلاج: «بيني وبينك أني يزاحمني...»^(٣) قال: هذا قول يقوله الزنديق ويقول الصديق، فالأول مراده به طلب رفع ثبوت أنيته حتى يقال إن وجوده هو وجود الحق، وأنيته هي أنية الحق، فلا يقال إنه غير الله ولا سوى؛ ولهذا قال سلف هؤلاء الملاحدة إن الحلاج نصف رجل وذلك أنه لم ترفع له الأنسية بالمعنى الكامل فرفعت له صورة فقتل. ثم يبين ابن تيمية تناقض هذا القول، وينسبه إلى الكفر والإلحاد لكنه يرى أن قول الحلاج «بيني وبينك أني يزاحمني» هو خطاب لغيره، وإثبات أنية بيته وبين ربه، وفي هذا إثبات اختلاف الذات البشرية عن الذات الإلهية.

والفناء عنده على ثلاثة أقسام:

(١) فناء عن وجود سوى: وهو فناء أهل الوحدة الملاحدة كما فسروا به كلام الحلاج وهو أن يجعلوا الوجود وجوداً واحداً. ومن الواضح أنه لا يخلو

(١) الأصول الأفلاطونية: فيدون ترجمة وتقديم د. على سامي النشار وآخر ص ٣٢٤؛ وأيضاً: Prof. Affifi:

The Mystical Philosophy of Ibn Arabi, P. 112.

(٢) محيي الدين بن عربي: الأمر المحكم المربوط في ما يلزم أهل طريق الله من المشروط منشور مع ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق ص ٥.

(٣) إخبار الحلاج ص ٧٩، ٨٠. وراجع: NICKOLSON (A): A. Studia Islamic My Sticism,

Affifi (Pr.A): The Mystical Philosophy of Ibn Arabi, Cambridge, 1953, p. p. 33, 63.

Arabi, p.p. 50, 56.

كلام ابن تيمية من تبرير لقول الحلاج السابق فهو ينفي عنه لحوقه بالفناء الخاطئ أو يكاد. لأنه يكفر أهل الوحدة القائلين بأن الوجود واحد. وفناء الحلاج ليس من هذا النوع.

(٢) فناء عن شهود السوى: وهو الذى يعرض لكثير من السالكين كما يحكى عن أبى يزيد وأمثاله وهو مقام الإصطلام.

ولا يحبذ ابن تيمية هذا النوع ويرى أنه غلط عظيم غلطوا فيه بشهود القدر وأحكام الربوبية عن شهود الشرع والأمر والنهى وعبادة الله وحده وطاعة رسوله، فمن طلب رفع أنيته بهذا الاعتبار لم يكن محموداً على هذا، ولكن قد يكون معذوراً.

(٣) فناء عن عبادة السوى: وهو حال النبيين وأتباعهم وهو أن ينفي بعبادة الله عن عبادة ما سواه. وهذا عند ابن تيمية هو الفناء الدينى الشرعى.

وينفى ابن قيم الجوزية شرعية فناء أهل الوحدة بل - على حد تعبيره - يرى أن هؤلاء غرهم سراب الفناء وظنوا أنه لجة بحر المعرفة وغاية العارفين.

ويتحدث ابن الجوزية مقتدياً بأستاذه ابن تيمية عن فناء أهل الوحدة الوجودية ويصف مذهبهم فى الفناء ويقول: «فأما أهل الوحدة فمرادهم: أن حضرة الجمع والوحدة تنفى التعدد والتقيد فى الشهود والوجود، بحيث يبقى المعروف والمعرفة والعارف فى عين واحدة، لا بل كل ذلك هو نفس العين الواحدة، وإنما العلم والعقل والمعرفة حجب، بعضها أغلظ من بعض، ولا يصير السالك عندهم محققاً حتى يخرق حجاب العلم والمعرفة والعقل. فحيث يفضى إلى ما وراء الحجاب من شهود الوحدة المطلقة التى لا تنقيد بقيد ولا تختص بوصف»^(١).

والفناء بهذا المعنى فناء عن وجود السوى الذى هو «بطون الحق فى الخلق» والخلق فى الحق»^(٢). ويقول فيه ابن القيم: «هو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود،

(١) ابن الجوزية: مدراج السالكين ص ١٧٨.

(٢) الجرجاني: التعريفات ص ٢٤٤.

وأنه ما ثم غير، وأن غاية العارفين والسالكين - الفناء فى الوحدة المطلقة ونفى التكثر، والتعدد عن الوجود بكل اعتبار، فلا يشهد غيراً أصلاً، بل يشهد وجود العين: عين وجود الرب، بل ليس عندهم فى الحقيقة رب وعبد...»^(١).

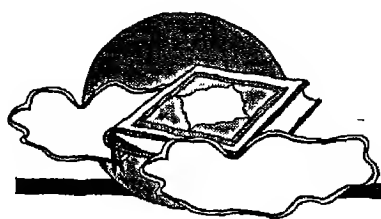
وهذا الفناء خطر عظيم على الدين والأخلاق، يُنحى الإيمان الصادق، ويحل الكفر الصريح، بل لا يرى صاحبه فرقاً بين الكفر والإيمان، ولا بين الطاعة والمعصية، الصالح على قدم المساواة مع الطالح؛ والمؤمن والكافر أمام الحق سواء.

لاتفرقة هنالك ولا تمييز. يقول ابن القيم: «وفناء هذه الطائفة فى شهود الوجود كله واحد. وهو الواجب بنفسه. وما ثم وجودان - ممكن وواجب، ولا يفرقون بين كون وجود المخلوقات بالله، وبين كون وجودها هو عين وجوده، وليس عندهم فرقاً بين «العالمين» و «رب العالمين» ويجعلون الأمر والنهى للمحجوبين؛ وفناؤهم (أى هدم الشريعة) وهو تلبس عندهم؛ والمحجوب عندهم من يشهد أفعاله كُلُّها طاعات، ولا معصية فيها لشهوده الحقيقية الكونية الشاملة لكل موجود. فإذا ارتفعت درجته عندهم فلا طاعة ولا معصية؛ بل ارتفعت الطاعات والمعاصى، لأنها تستلزم إثنية وتعددًا، وتستلزم مطيعاً ومطاعاً، وعاصياً ومعصياً، وهذا عندهم محض الشرك، والتوحيد المحض يأباه»^(٢).

لقد سبقت الإشارة إلى أن الحلاج كان تقدمة وتوطئة لخطورة وحدة الوجود حيث استند إلى فكرة الجبر فى عدم التفرقة بين العاصى والمطيع، لأن التفرقة - فى رأيه - تعارض المشيئة الإلهية. وهنا فى مذهب وحدة الوجود يكون الجمع بين الطاعة والمعصية أو الكفر والإيمان عنواناً على الوحدة المطلقة ودليلاً على أثر الحلاج - بصفة مبدئية - فى ابن عربى.

ونستطيع أن نقول إن إنكار هذا الأخير لما جاء على لسان الحلاج وتعنيفه لأصحاب الحلول والإتحاد لم يكن حقاً، ولا كان علامة صدق وإنما هو ثبوتية وتحفظ

(١) ابن الجوزية: مدارج السالكين، ص ١٨٠. (٢) المصدر السابق: ص ١٨٠.



الفصل الرابع

جال الفناء

في التصوف السني

الفصل الرابع حال القناء في التصوف السني

تمهيد:

نعرض في هذا الفصل، حالات المنع والعقال، ونقصر القول هنا على الحارث المحاسبي بما له من أثر قوى وفَعَال على الجنيد والغزالي، ونختم المبحث الأول بالسري السقطي أستاذ الجنيد وخاله ومعلمه أصول الطريق.

وستبقى مغنا حالات «المنع والعقال» في المبحث الثاني سمة «خاصة» بأهل الاعتدال في التصوف السني.

ولنذكر أن هذه الشخصيات العظيمة مثلت في تاريخ التصوف الإسلامي جوانب إيجابية تختلف عن الجوانب السلبية التي رأينا شيئاً عنها في الفصل السابق.

ولقد كان لأرائهم، ومواقفهم، وإنجازاتهم مكان مرموق في عالم التصوف، وعالم الثورة الروحية في الإسلام.

فمثلوا بدورهم - ثورة الروح، وموقف العقيدة، ومنهج الاعتدال خير تمثيل.

وأشاد بهم الخصوم قبل الأنصار، وقدموا للتصوف، صورة راقية مشرقة على صفحات الخلود والبقاء.

وارتشف من كلامهم وآدابهم المريدون في بقاع الدنيا قاطبة من غير تخصيص، ولا ليزالون يكرعون من هذا الرحيق المختوم.

سيرهم محفوظة مدونة، وآثارهم خالدة في نفوس المحبين، وأسمائهم عالية خفاقة في مشايق الأرض وفي مقاربهـا... يهتدى بهديها المهتدون، وليس بعد هداية الروح هداية في هذا الكون الهائل الكبير.

مهدوا السبيل لأتباعهم بالتقوى والخيرورة، ولأنوا جوانب الأجلاف الجلاميد،
فحولوهم إلى أشخاص تنطق سيماؤهم بالركة والصلااح.

تقشعر جلودهم خوفاً من الله.. وتتفض أبدانهم رهباً من أثر الوعيد، وليس
الخوف مانعاً لهم من الطمع فى الرجاء والفوز برحمة من الله ووعدو ورضاه. ويظلون
على حالهم بين الخوف والرجاء حتى يأتهم اليقين.

اقترن العقل عندهم بالنقل، والحقيقة بالشرعية، وصفاء الإيمان بنور العلم
وصدق المعرفة، فإذا الأقوال الصادرة عنهم محكمة بميزان الاعتدال، مؤيدة بأسانيد
الشارع الحكيم، وإذا التصوف الإسلامى من علامات الرقى فى عالم الروح وعالم
الأخلاق، ينتهى إليه طريق الفقه والفقهاء، ومسيرة الحديث والمحدثين، وتقية الكلام
والتكلمين، وحكمة الفلسفة والمتفلسفين، وغاية الدين جملة وتفصيلاً - عاماً وخاصاً -
لأنه العلاقة الروحية التامة بين الله والإنسان.

وبهذه العلاقة الروحية «الخاصة» كان لزاماً على كل متصوف صادق أن يبدأ
السلوك من أول درجة فيه، فإذا ترقى فى الدرجات، وتصعد فى السلوك، وصل إلى
درجة يعرف فيها الله حق المعرفة، فيفنى عن المخلوقات ليبقى مع الله، ولتستغرق ذاته
فى عظمة الذات الإلهية، فيشعر بحلاوة الإيمان حلاوة ينقطع معها النظر، وتَجَبُّ
حلاوات الدنيا برمتها.

والإيمان الصادق له طعم خاص يفوق طعم كل حلاوة فى الدنيا.

وليس هذا بالسهل اليسير ولا هو من قبيل العلم الخالص أو النظر الرتيب، ولكنه
علم مختبر بالتجربة والتطبيق، وطريق شاق طويل لا يبلغه إلا فئة قليلة، هم
المخصوصون بالإشراقات الربانية وعلوم الكشف والإلهام، والموثقون بوثاق العلم
والاعتدال، والموكلون برباط العبادة والعمل وحفظ التكليف والأحكام.

ولقد تميز طريقهم بالإستقامة المنشودة التى تظهر جلالة القدوة الحسنة، وتجلو
منهج التأسى والإقتداء، وتحافظ على رقى التصوف وشرعية المتصوفين.

فلم يكن الفناء مذلة لأقدامهم ولا تشويشاً لعقولهم، بل كان تثبيتاً لهم، وتمكيناً لخواطرهم؛ بما تحققوا فيه من العلم وتبينوه من المعارف والأذواق.

من أجل ذلك، أطلقنا على هذا الفصل مسمى «حالات المنع والعقال»، لأنه يضاد «حالات الشطح والجنوح»، ويمثل التصوف المعتدل أصدق تمثيل، وهو «التصوف السنّي المحمود» الذي لم يعد من قبل أحد - كائنًا ما كان - موضع نقد أو موطن هجوم، بل إنك لترى في رجاله من شيد ملكه عقلية للنقد الذاتي، وأرتضى أن يكون التصوف - باسم العقل - سنياً معتدلاً، فأصبح - من خلالهم - تاريخ التصوف يقدم لنا الدليل تلو الدليل على أن المتصوف الفيلسوف الذي يتمسك بالعقل^(١) كان يفتش عن أخطاء المسلك الذي يسير فيه الصوفية، وهذا ما كان يفعله المتصوفة في نقدهم للفلاسفة^(٢).

ولعل هذا العقل الذي نادى به المحاسبي^(٣) وتحدث عنه الغزالي في كثير من المواضع كان عاصماً لهم عن الألفاظ الموهمة ودعاوى الرعونة. ولأمر ما كان ذلك كذلك، فقد نالوا به تودة الفهم لأمر الدين والشرع، وأمنوا آفات الزلل والعتار.

أولاً: الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ):

ترك الحارث المحاسبي^(٤) أثراً بالغاً على الجنيد والغزالي وعلى أئمة الاعتدال في

(١) العقل هنا ليس عقل الفلاسفة ولكنه العقل الذي يمثل الضرورة بالنسبة للشرع. يقول الغزالي «فالشرع إذا فقد العقل لم يظهر به شيء وصار ضائعاً ضياع الشعاع عند فقد نور البصر، والعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور عجز العين عند فقد النور». (راجع: معارج القدس، مكتبة الجندي د. ت ص ٦٤ - ٦٥ بتحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا).

(٢) د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ط دار المعارف، الطبعة السادسة ١٩٧٨، ص ١٧.

(٣) فمثلاً يقدم لنا المحاسبي أسلوباً للنقد الباطن الذاتي يقوم على أساسين: المحاسبة والمراقبة يحقق للسالك مساراً صحيحاً يلتصق بهنات والأخطاء والآفات والشهوات فيخلص منها ويتبعد عنها بدوام المراجعة في كل الأوقات (انظر: د. سعيد مراد: التصوف الإسلامي، ص ١٦٢).

(٤) هو أبو عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ / ٨٥٧م) من علماء ومشايخ القوم بعلوم الظاهر، وعلوم المعاملات والإشارات، وهو أستاذ أكثر البغداديين له مصنفات كثيرة منها «الرباعية لحقوق الله» -

التصوف السنّي بصفة عامة، كان غزير العلم كثير التصانيف، وكانت كتبه عبارة عن إجابات لأسئلة يطرحها عليه تلامذته، ومنهم الجنيد الذي كان يسأله عما يقع في نفسه، فيجيبه الحارث في الوقت واللحظة فيمضى إلى منزله فيعمل من هذه الأسئلة كتباً^(١).

وفيما يتعلق بطريقته في التأليف يقول الدكتور عبدالحليم محمود: «فإنه يعمل على تلبية ما يرغب المتحدثون الإجابة عنه، وهي طريقة حية: إنها استجابة لما يجب المجتمع أن يرى الرأي الصريح فيه .. إنها تتصل بالحياة الواقعية. ولم تكن كتبه كلها على هذا النسق فإن بعضها كان إسهاماً في الحركة المقاومة لحركة الإعتزال، وكان بعضها حلقات في التخطيط الذي رسمه المحاسبى للإصلاح الأخلاقى في المجتمع»^(٢).

وقد تميز الحارث المحاسبى بالاعتدال، والجمع بين الشريعة والحقيقة. ومن أقواله في ذلك: «من صحح باطنه بالمراقبة والإخلاص، زين الله ظاهره بالمجاهدة وإتباع السنة»^(٣).

وكانت له قدم راسخة في علم الأصول والرد على بعض الفرق، على أن الروايات المتواترة في ورعه وتقواه كثيرة جداً .. ذكر أبو نعيم الأصفهاني في مناقبه ما يقرب من ثلاثين صفحة، تضمنت كل ما رواه عنه السلمى في «الطبقات»، والقشيري في «الرسالة» والشعراني في «الطبقات الكبرى».

منهج المحاسبى المعتدل:

(١)

ويظهر مما ذكره هؤلاء - جميعاً - منهج المحاسبى المعتدل، فهو يجعل العقل عن

= «رسالة المسترشدين» - «العقل وفهم القرآن»، «الوصايا أو النصائح» - وغيرها. انظر ترجمته في

القشيري: الرسالة ص ٤٢٩، طبقات السلمى ص ٥٦، والشعراني: الطبقات الكبرى ص ٦٤.

(١) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١ ص ٧٤.

(٢) د. عبدالحليم محمود: أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبى، ط دار الشعب ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

ص ٩.

(٣) السلمى: طبقات الصوفية: ص ٦٠.

الله غرضاً مقصوداً من أغراض الفهم والتصحيح، وعنواناً دالاً على صحة السلوك الصوفي من مقامات وجدت فيه أو أحوال.

فحين يتحدث عن تفاوت الناس في الزهد مثلاً؛ نراه يشيد بذلك إشادة عاقل حكيم فعلى قدر صحة العقول يتفاوت الناس في الزهد» .. فأفضلهم أعقلهم، وأعقلهم أفهمهم عن الله، وأفهمهم عن الله أحسنهم قبولاً عن الله، وأحسنهم قبولاً عن الله أسرعهم إلى ما دعا الله عز وجل، وأسرعهم إلى ما دعا الله عز وجل أزهدهم في الدنيا، وأزهدهم في الدنيا أرغبهم في الآخرة. فبهذا تفاوتوا في العقول، فكل زاهد زهده على قدر معرفته، ومعرفته على قدر عقله، وعقله على قدر قوة إيمانه^(١).

ومن هذه الفقرة يتحدد منهج المحاسبى في التصوف الذى يعتمد فيه على العقل - بمعناه الشرعى - أى العقل عن الله.

(٢)

ولكن المحاسبى يضع للعقل تعريفاً ينفرد به عن غيره من المفكرين والفلاسفة وعلماء الكلام .. العقل عنده غريزة جعلها الله عز وجل في الممتحنين من عباده أقام به على البالغين للحلم الحجة. وأتاهم خاطب من قبل عقولهم، ووعد وتوعد، وأمر ونهى، وحض وندب^(٢).

هذه الغريزة لاتعرف ولاتتضح إلا بآثارها في الأعمال والقلوب والجوارح؛ وبهذا المفهوم يتحقق معنى العقل عند الحارث المحاسبى. فهو يشير إلى «الناحية العملية» وليس الناحية النظرية فحسب .. ويؤكد على أنه خطوة ضرورية ومنهجية لابد منها، لأنه الغريزة التى وضعها الله سبحانه فى أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحس ولا ذوق ولا طعم. وإنما عرفهم الله

(١) أبونعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١ ص ٨٨.

(٢) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق الدكتور حسين القويلى، طبعة دار الكندى -

الطبعة الثانية، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ص ٢٠٣.

(إياها) بالعقل منه، فبذلك عرفوه وشهدوا عليه بالعقل الذى عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم.

فمعنى العقل عند المحاسبى هو التمييز والتبصرة وفهم الأوامر والنواهي بحضور عقل وصحة توحيد. فهو يختلف بذلك عن تعريف الفلاسفة للعقل.

ويتحدث المحاسبى عن فضائل العقل ومهامه فيقول: «فمن عرف ما ينفعه مما يضره فى أمر دنياء، عرف أن الله تعالى قد منَّ عليه بالعقل الذى سلب أهل الجنون وأهل التيه، وسلب أكثر الحمقى، الذين قلت عقولهم»^(١).

ويقول أيضاً: «أعلم أن ما يصل العبد إليه من الفهم: بقدر تقديم عقله، وموجود علمه بشقواه لله وطاعته. فمن وهب الله له العقل وأحياء العلم بعد الإيمان، وبصره باليقين عيوب نفسه: فقد نظمت له خصال البر. فاطلب البر فى التقوى، وخذ العلم من أهل الخشية، واستجلب الصدق بمباحث الصدق فى مواطن التفكير»^(٢).

وإذن؛ فالعقل عند المحاسبى هو الملكة الخاصة بفهم الأوامر والنواهي الشرعية اللازمة لصحة التطبيق وسلامة السلوك.

ولقد سار على هذا المنهج بعد المحاسبى كثير من المتصوفة وأهمهم أبو حامد الغزالي الذى قدم العلم على العمل كما سنرى. وعنده أن الأصل العملى لا ينصلح إلا بالأصل العلمى.

(٣)

ويطبق المحاسبى منهجه العقلى على السلوك الصوفى، فيعالج النفس الإنسانية بالمحاسبة، فحين يتحدث عن محاسبة النفس فى مستقبل الأعمال يقول: «ما المحاسبة؟

(١) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن ص ٢٠٢.

(٢) الحارث المحاسبى: رسالة المسترشدين - تحقيق وتعليق عبدالفتاح أبو غدة - مكتب المطبوعات الإسلامية -

حلب - الطبعة الخامسة، القاهرة ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، ص ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦.

قال: النظر والتثبت بالتمييز لما كرهه الله عز وجل، مما أحب»^(١). ويفسر ذلك بعد أن يتحدث طويلاً بأدلة من الكتاب الكريم والأحاديث النبوية فيقول: «أى النظر بالتثبت قبل الزل، ليبصر ما يضره مما ينفعه، فيترك ما يضره على علم، ويعمل بما ينفعه قبل العمل بهما»^(٢).

ومتى سلمت النفوس البشرية المؤمنة من الضغائن والأهواء، وراقبت الله في ذاتها حق المراقبة، ونظرت وتثبتت وفحصت الطريق، فلا غرو من المحاسبة التي تظهر النفوس وتقيم القلوب على منهاج الإستقامة والصلاح.

وليس هناك أصوب ولا أجدر للإنسان من محاسبة النفس بصحوة النظر ودقة التثبت وعمق التمييز. «فالتفكير والتثبت قبل العمل، والتمييز بين الخير والشر الذى قد يكون عالقاً به، واستدبار الأعمال الماضية ومراجعتها للتوبة عما قد يكون لحق بها من شر، كل ذلك فرض وضرورة على الإنسان»^(٣). ولا حاجة بالإنسان إلى كثير عناية وهو يحمل نفسه على دقة النظر، وصواب التمييز، ولا يخفى أن قلة عنايته مرهونة بجهد مشكور فى تحمل التبعة والمسئولية أمام خالقه وأمام نفسه وأمام الخلق أجمعين. لايعنيه من البشر إلا أن يستقيم بالطاعة ويدعو إلى الإستقامة والصلاح فى كل حين، فإن رد الأمر إلى نفسه، كان من باب العمل المحكم والمجهود الطويل، أعلى منه وأفضل أن يرد الأمر إلى الله ليعلم أن المحاسبة مقرونة برضى الله وقهر النفوس فى مستقبل الأعمال ومستدبرها.

وما المحاسبة إلا كف النفس عن عبادة السوى^(٤). حتى لاتبقى هناك فرصة للإشتغال بغير الله مما يكون حجاباً عائقاً لاتعرف به حقائق الربوبية ومنه قول القائل:

(١) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله - تحقيق د. عبدالحليم محمود، ط دار المعارف ط ٢ د.ت وانظر كذلك د. عبدالحليم محمود: استاذ السائرين ص ١١٨، وأيضاً: د. سعيد مراد: التصوف الإسلامى ص ١٦٥.

(٢) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله، ص ٥٠.

(٣) د. عبدالحليم محمود: استاذ السائرين ص ١٢٠.

(٤) على حد قول الشيخ أحمد بن شرقاوى، فى قصيدة «منحة الفتاح ورقية الأرواح»=

لا هت فما عرفت يوماً بجارحة يا ليتها ظهرت حتى رأيناها

قال ابن عطاء: «فمن عرف ربه راقبه، وحاسب نفسه، وعلم أنه يراه من حيث لا يراه. فهو يستحي منه»^(١).

وبذلك تكون المحاسبة مراعاة للنفوس من شرورها، وتحليلاً لأوهام القلوب، ولقد تمكن المحاسبي من فهم المحاسبة وقيل أن اسمه مشتق منها، فأستطاع أن يبين من خلالها فضائل السلوك الصوفي، ووضع النفس، في اطاره ومجراه. وهذا مما جعله قدوة يحتذى به في ميدان التحليل النقدي لأحوال النفوس^(٢).

(٤)

ولم يهمل المحاسبي في ذلك كله دور العلم الذي يدفع إلى الطاعة، فالأمر كله يعمل على الطاعة التي هي سبيل النجاة. والعلم: هو الدليل على السبيل. فأصل الطاعة الورع، وأصل الورع: التقى، وأصل التقوى: محاسبة النفس، وأصل محاسبة النفس، الخوف والرجاء، فالمحاسبة ترد إلى العلم بما تعبد الله عز وجل به خلقه في قلوبهم وجوارحهم، ويستدل على ذلك بأن: «أهل الدنيا لا يعالجون الأعمال ولا يتكلفون التجارات، إلا ببصر قد تقدم منهم، وعلم بما يعلمون، وبما يتعاون ويبيعون»^(٣).

فما بال أهل الدين لا يبصرون، ولا يعقلون عن ربهم ليفهموا أمور دنياهم! وينبهن الحارث المحاسبي في «الوصايا»^(٤) على آفات العلم التي يقع فيها العلماء

= يانفس كفى عن سوى مولاك وابنى حماء فالسوى أرداك

من «المطالب القدسية» في أحكام الروح وآثارها الكونية: الشيخ محمد حسين مخلوف - ط مصطفى الباي الحلبي - الطبعة الثانية، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٣ م، ص ٢٢.

(١) ابن عطاء الله السكندري: القصص المجرد في معرفة الاسم المفرد - مكتبة محمد علي صبيح - د. ت ص ١٧.

Massignon: art: Al Muhasibi, Encyclopedia of Islam. Tome 11(3), p. 747, Leiden, (٢)

1936. وراجع د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص ١٢٦، وراجع د. سعيد مراد: التصوف

الإسلامي ص ١٦٩.

(٣) الحارث المحاسبي: الرعاية لحقوق الله ص ٤٧.

(٤) الحارث المحاسبي: الوصايا - تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا، مكتبة صبيح سنة ١٣٨٤ -

١٩٦٥ م، ص ١٥٧ وما بعدها.

والمتعالمون على السواء. ويوصى بأن ذلك من الجهل بأدواء النفوس، وضعف الرأي؛ وقلة المعرفة بمكائد الشيطان ومن الناس من يظهر ما عنده من العلم والعمل، لينال به عرض الدنيا، ومنهم متداه (أى مصطنع المكر والدهاء فى نفسه والخبرة بالنفوس دون علم)، مدع للعلم والفطنة بمكائد الشيطان، فيظهر كثيراً من أعمال بره وعلمه للإقتداء به، ليكون له مثل أجور القابلين منه فنصب لذلك نفسه، وسهر ليله ونهاره، واشتد عليه حرصه، وهو به مسرور، ومنهم ضعيف الرأي لا يكاد يعلمه ولا يقوده علمه إلى العمل، فهو عالم باللسان جاهل بالجنان فضلاً عن أدواء النفوس وعلل القلوب.

ذلك كله عند المحاسبى يمثل آفات العلم ثم يقدم لهم النصيحة فيقول: «إخوانى: لو شغل القوم بينهم، ووضعوا أنفسهم، وأنزلوها منازل الاستفادة من غيرهم، واقتبسوا العلم من أهله، لكانوا أولى البلوغ الجيد أجراً»^(١).

ويقول فى موضع آخر: «واحذر التزين بالعلم، كما تحذر العجب بالعمل، ولا تعتقدن باطناً من الأدب ينقضه عليك ظاهر من العلم، وأطع الله فى معصية الناس، ولا تطع الناس فى معصية الله تعالى، ولا تدخرن من جهدك عن الله شيئاً، ولا ترضى من نفسك لله عملاً، وقم بين يديه فى صلاتك جملة»^(٢).

أو يقول: «أعلم أن أنجى طريق للعبد: العمل بالعلم، والتحرز بالخوف، والغنى بالله عز وجل، فاشتغل باصلاح حاله واستقر إلى ربك، وتنزه عن الشبهات، وأقلل حوائجك إلى الناس، وأحب لهم ما تحب لنفسك، وأكره لهم مثل ذلك، ولا تكشفن سراً»^(٣).

فهذه النصوص تبين لنا شدة اهتمام المحاسبى بالعلم الذى يجمع بين فضائل الشريعة والتمسك بالحقيقة، بل عنده الحقيقة وحدها لا تؤدى إلى غرض معلوم

(١) الحارث المحاسبى: الوصايا أو النصائح الدينية، والنفحات القدسية، تحقيق عبدالقادر أحمد عطا، ط مكتبة

محمد على صبيح سنة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م ص ١٦١.

(٢) الحارث المحاسبى: رسالة المسترشدين، ص ١٣٣.

(٣) الحارث المحاسبى: رسالة المسترشدين ص ١٣٠.

الصحة محدد المفهوم وتأمل قوله: «لانعقدن باطناً من الأدب ينقضه عليك ظاهر من العلم».

ففى هذه العبارة يبرز منهج المحاسبى فى التصوف السننى «المعتدل» الذى لا يغلب الباطن على الظاهر بحال من الأحوال، وإذا كنا وجدنا المحاسبى يعلى من شأن العقل وإعطائه المكانة الفريدة التى يفهم منها صحة الطريق، فإننا نجد - أيضاً - لم يتركه هملاً يتخبط خبط عشواء ويتيه - من غير عاصم ولا هاد - فى شعاب البيداء، ولكن قرنه بالعلم، وربطه بالمعرفة؛ لأن العقل - فى نظره - إذا لم يبصر بالعلم ويعتصم بالمعرفة صبا إلى ماتدعو إليه النفس من قبل هواها .. فإذا أبصر بالعلم واستعصم بالمعرفة عرف ضرر ما يدعو إليه وأبصر عاقبة ضرره وزجره^(١).

وعند ذلك يكون «تمام العقل» فى الرجل المؤمن، فإن يكن للعقل هدف بعد ذلك، فلا بد أن يكون لازمة من لوازم الدين والشرع، من تمسك به نجا من المهلكات، وعرف حق المعرفة حقيقة التوحيد.

وإذا عرف الإنسان حقيقة التوحيد فقد أسلم نفسه ودينه إلى حظيرة الإيمان، وبرئ من أخلاط الشرك والزندقة، ولن يكون حطاً من هذه العقيدة الصحيحة؛ إلا بتمام عقل المؤمن.

«.. وإذا تم عقل المؤمن عن ربه أفرد عز وجل بالتوحيد له فى كل المعانى، فعلم أنه مالك له لا غيره، وأنه عتيق بمن سواه، فتواضع لعظمته، واستعبد وخضع لجلاله، ولم يدل لمن سواه، وعقل عنه أنه الكامل بأحسن الصفات، المتنزه، من كل الآفات، المنعم بكل الأيادى والإحسان، فاشتد حبه له لما يستأهل لعظيم قدره، وكريم فعاله وحسن أياديه»^(٢).

وبهذا يرى المحاسبى أن العقل - بمعناه الشرعى - يؤدى إلى إقرار الوحدانية وإيثار

(١) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله، ص ١٩٥.

(٢) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن ص ٢٢١.

العظمة الإلهية، وأن كل ما عاداه من مناهج تختلط فيها الوسوس والأوهام وكثيراً ما تنفضى إلى الشرك، لأنها تبعد عن عقيدة التوحيد، وليس بعد عقيدة التوحيد عقيدة يحافظ عليها المسلم حين يُحسن الاعتقاد.

فما زال الرجل يعقل عن ربه ما خاطبه به من أوامر وتكاليف، وما حث عليه من نواهي ومحظورات فيدرك إدراكاً تاماً جلال العظمة الإلهية فيثوب إلى رشده، يرشد النظر والتمييز، وفطنة التفكير والتذكر والاعتبار.

ولا يتسنى له الوصول إلى ذلك إلا إذا قطع علائق الدنيا، فإن تعلق قلب الإنسان بشهوة من شهوات الدنيا، فهو مشغول بها عن الفكر، ممنوع عن التثبت والتفكير والإدكار.

وذو العقل يدرك: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^(١).

يقول المحاسبي: «.. فمن تفكر في دار الدنيا - أين هي من جوار ربه - إذ يقول عز وجل: ﴿لَعَلَّكُمْ تَفَكَّرُونَ﴾ الآية - في الدنيا والآخرة - قيل في التفسير: تفكروا فيها فاعلموا أن الدنيا دار فناء، وأن الآخر دار جزاء وبقاء - فعقل نعت ربه لزوال الدنيا وفنائها، وأن كل ما أخذ منها لغير القرية إلى ربه في جواره ناقص من درجات القرب...»^(٢).

ولما كان أصل الطاعة يكمن في فطرة الإنسان، ويربض في غريزته العقلية مما يوجب عليه التفرقة بين غرائر الدنيا وزخارفها، وبين نعيم الآخرة التي هي دار جزاء وبقاء، فليست ملكاته الغريزية قائمة له إلى عصمة النجاة من شرور الدنيا وبواطنها. فيعقل من ثم أن أمر الآخرة حقيق بالسعى والاجتهاد، وخليق بالعمل والطاعة.

(١) سورة آل عمران: آية ١٩٠، ١٩١.

(٢) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن ص ٢٢٤.

(٥)

نحن أمام منهج للطريق الصوفي؛ يصحب العقل والعلم والمعرفة؛ ويجعل ذلك غاية ما ينتهي إليه المريدون.. يبدأ المؤمن بتعقل الأوامر والتكاليف الشرعية، ويظل على هذا الحال إلى أن يتصل بالله؛ فلا يتخلى عن فضيلة العقل ولا ينبذ مزية التفكير، ولا يشطح ولا يجنح إذ يمنعه عقله واعتداله عن الشطح والجنوح.

ولهذا المنهج ميزان محكم، وقسطاس مستقيم، وضعه المحاسبي ليميز به خصائص الوسيطة والاعتدال ويرمى من ورائه إلى العلو والأفضلية في الطريق قال: «ولا غناء بالعبد عن التفكير والنظر والذكر؛ ليكثر اعتباره ويزيد في عمله، ويعلو في الفضل.

فمن قلّ تفكّره قلّ اعتباره، ومن قلّ اعتباره قلّ علمه، ومن قلّ علمه كثر جهله، وبان نقصه ولم يجد طعم البر، ولا برد اليقين، ولا روح الحكمة»^(١).

وهذا المنهج يرمى - أيضاً - إلى غاية أخلاقية يزداد بها الإنسان كرامة وعزة، وخشوعاً وثباتاً. يقول: «واعلم أنه لا طريق أقرب من الصدق، ولا دليل أنجح من العلم، ولا زاد أبلغ من التقوى، وما رأيت أنفى للوسواس من ترك الفضول، ولا أنور للقلب من سلامة الصدر. ووجدت كرامة المؤمن من تقواه، وحلمه صبره، وعقله تجملّه، ومودته تجاوزه وعفوه، وشرفه تواضعه ورفقه»^(٢).

يدلنا ذلك على أن المحاسبي وضع «حسن الخلق» هدفاً له في الحياة يسعى إلى تحقيقه ليس في نفسه فقط ولكن على المجتمع بأسره.

أما فيما يتعلق بنفسه، فإنه أخذ ذلك من تحقيقه لصفة العبودية على أساس من القرآن والسنة لا يحيد عنه قيد أنملة.

وأنه ليعبر عن شعاره في ذلك، فيقول في هذه الكلمة التي تصفه حالاً ومقالاً:

(١) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن، ص ٢٣٥.

(٢) الحارث المحاسبي: رسالة المسترشدين ص ١٦١، ١٦٢، ١٦٣.

«إذا أنت لم تسمع نداء الله، فكيف تجيب داعي الله، ومن استغنى بشيء دون الله، جهل قدر الله».

وأما فيما يتعلق بالمجتمع، فإن المحاسبى أخذ فى نشر حسن الخلق بسمته، وإتباعه للسنّة، وبدروسة التى كانت تفعل الأعاجيب فى القلوب.. ولا زالت كتبه تبين الفضائل الأخلاقية فيتجدد بها أريج عطرى على مر الزمن، يهدى الحيارى، وينير الطريق أمام السالكين^(١).

ولا تكتمل هذه الغاية الأخلاقية إلا إذا اكتملت محاسن العلم عند المرء يقول موضعاً ذلك: «وأي سرور يعدل سرور العلم، وروح اليقين، وعظيم المعرفة، وكثرة الصواب، والظفر الذى لا يثب ولا ينال إلا بحسن النظر، وطول التذكر، وتكرار الفكر، والتقديم فى التكبير»^(٢).

غنى عن البيان، إننا لو قسنا هذا الكلام بما سبق ذكره فى الفصل السابق سنجد تناقضاً ملحوظاً بين حالات الشطح والجنوح وبين هذه الحالة المعتدلة من حالات المنع والعقال. وهنا - وهنا فقط - يفرق التصوف ويعتدل الميزان.

غير أننا نضع فى الاعتبار ونؤكد مرة تلو الأخرى على أن الحارث المحاسبى لا يتحدث عن عقل الفلاسفة الذى يجرد النظر من العمل بل عنده؛ إن العقل يحمل معانى الفهم عن الله، ولا ينبغي أن يقدم على مسائل الدين، وإنما يجب أن يكون الدين هادياً للعقل ومرشداً له، فلقد جاء الدين الإسلامى حاثاً على العقل، أخذاً به محتكماً إليه، ولا يظن أحداً بذلك ظنون السيادة العقلية على قواعد العقائد، فنظرية العقل... بغير هداية الدين نظرية كثيفة سمجة. وهذا ما حذر منه المحاسبى فيما حذر وأصاب التحذير: «من الإتكال على العقل ونسيان الله تعالى؛ وقال لمن يستجوبه فى هذا الأمر: .. فأخاف ألا يفتح له ما يريد من خير»^(٣).

(١) د. عبدالحليم محمود: الرعاية لحقوق الله للحارث المحاسبى - مجموعة تراث الإنسانية المجلد الرابع ص ٧٦١.

(٢) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن ص ٢٣٦.

(٣) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ص ٦٧، وتحقيق د. عبدالحليم محمود.

ولمّا تكون هداية الدين للعقل فى أمور ما وراء الطبيعة، وفى مسائل الأخلاق، وفى مسائل التشريع الذى يتنظم به المجتمع وتسعد به الإنسانية، لأن العقل إذا بحث فى هذه المسائل بنفسه، فإنه لا يصل فيها إلى نتيجة يتفق بصدها الجميع^(١).

وأمر العقيدة وقواعد الإيمان، ثابتة لاحتاج إلى عقل يقلبها كيفما يشاء.. وفى معرض اليقظة والتنبيه حذر المحاسبى من التوكل على العقل: «قلت: قد تخف على الفكرة ولا أعرف طريقها، فما الذى يفتحها.

قال: اجتماع الهم مع المطالبة بالعقل، والتوكل على الرب لا على العقل»^(٢).

وهنا ينهنا المحاسبى إلى عدم الخلط بين المعانى المختلفة للعقل، فهو لا يرفع نعمة «العقل عن الله» مطلقاً. والدليل أنه قال: «وأعلم أنه ماترين أحد بزينة كالعقل، ولا لبس ثوباً أجمل من العلم لأنه ما عرف الله إلا بالعقل، ولا أطيع إلا بالعلم»^(٣).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يطلق إرادة العقل بحيث تستطرد معها الإرادة الجامحة فتعوق الإنسان عن الفهم الصحيح لأمر الدين.

ولمّا يحدد المحاسبى ميزان العقل وميادينه النظرية والعملية، ويجعله مقيداً بالأوامر الشرعية، صادقاً فى تعقله عن الله، ملتزماً بالمنهاج الصائب الذى استقاه من حقائق الإيمان.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الغزالي لم يهمل هذا الميزان الذى حدده المحاسبى للعقل، بل أخذ به وأعتمد عليه وأدخل العقل فى أدق دقائق الطريق الصوفى: أدخل الغزالي العقل فى الكشف كما سنجد ذلك فى موضعه.

وليس هذا بغريب. فالغزالي متأثر إلى حد كبير بالمحاسبى وسرى ذلك أيضاً فى موضعه من البحث.

(١) د. هيدالحليم محمود: الإسلام والعقل، ط، دار المعارف، د. ت ص ١٨.

(٢) المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ص ٦٥.

(٣) المحاسبى: رسالة المسترشدين ص ٩٧، ٩٨.

٢- رأى المحاسبى فى الشطح:

لقد سبقت الإشارة إلى أن العاطفة مثلت خطورة على أهل الحلول والإتحاد، وقلنا فى تعليقنا على الشطحيات أن هناك نوعاً من الانفصال بين العقل والعاطفة عند البسطامى والحلاج. وفى منهج المحاسبى المتزن - منهج الصحو والحضور - نراه يهتم بضرورة إقصاء العاطفة، كخطوة منهجية أولى، لأن العاطفة إذا تدخلت فى حكمنا على الأشياء أفسدته وهذا موقف يعبر عن معنى «الاعتدال» بصورة كاملة؛ إن لم يكن يعبر عن المنهج العقلى فى أرفع مستوى...

يقول المحاسبى: «والحب والبغض إذا أفرطاً أنقصا الاعتدال وأفسدا العقل، وصورا الباطل فى صورة الحق»^(١).

ويكاد يكون ذلك ما حدث بالفعل للبسطامى والحلاج، فإن عاطفة المحبة صوّرت لهما الباطل فى صورة الحق، وأنقصت عندهما الاعتدال، وجمدت لديهما ملكة الثبوت، وقادتهما إلى الشطح والنقص فى حال الفناء.

وصاحب الاعتدال والإنزان والرسوخ يستنكر الشطح وقلتات الطبع، وإليك هذا الشاهد: «دخل أبو حمزة الصوفى (ت ٢٨٩هـ) دار الحارث المحاسبى .. فصاحت الشاه «ماع» فشقق أبو حمزة شهقة وقال: «لبيك ياسيدى»، فغضب الحارث المحاسبى وعمد إلى سكين وقال إن لم تتب من هذا الذى أنت فيه أذبحك»^(٢).

أرأيت: أرأيت كيف يسير المنهج، أرأيت كيف يمضى الاعتدال بأصحابه وكيف يكون «المنع والعقال».

فهذا نقص لا يبيحه الإيمان الصادق ولا يقره اعتدال الطريق، ولربما يدخل تحت دواعى الخواطر السيئة، وهو باب من أبواب الغرة بالله التى ينل بها أهل النسك والتعب من دعاة الزهد والرقائق.

(١) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن ص ٢٣٣.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٩٥ وأيضاً: ابن الجوزى البغدادى: تلبس إبليس ص ١٦٤.

وكثيراً ما يحلو لهؤلاء المغترين تضييع الفرائض وقلب الموازين، وأن لأحدهم - كما يقول المحاسبى -: «يرى أنه من الخائفين لله عز وجل وهو من الآمنين، ومن الراجين له وهو من المغترين المضيعين، ومن الراضين عنه وهو من الساخطين عليه، ومن المتوكلين عليه، وهو من المتوكلين على غيره: قليله بالله ثقته، ومن المخلصين له وهو من المرائين، حتى أنه يصف الإخلاص بترك الإخلاص ليقال مخلص، ويصف الرياء ليقال قد فطن إلى مذهب الرياء قلبه.

«ويحفظ من أحاديث الزهد ما يحفظ ويرى أنه قد جاوز مرتبة أهل الدنيا والرغبة فيها؛ ومنهم من يدعى حب الله عز وجل، يلهج بذلك ويجالس عليه ويصعق عند ذكره، وكل هذه الفرق مغتررة بالله عز وجل، تتكلم بما يكره الله تعالى، وهى لا تشعر، وترائي بما تعمل وتتكبر وتتعجب، وتأتى كثيراً بما يكره الله عز وجل، وهى لا تشعر...»^(١).

انظر إلى قول المحاسبى: «ويصعق عند ذكره» وتأمل، فإن فعلت - تجده تعبيراً عن حال الفناء والغلبة لا يقبله المحاسبى.

بل إنه يعتبر كل هذه الأصناف السابقة باباً من أبواب الإغترار بالعبادة والعمل عند الزاهدين والعمال لله تعالى، وأهل النسك وأضرابهم، وأهل العلم وغيرهم بما رب علمهم من خطر الوسوس الشيطانية.

ويتلخص موقف المحاسبى فى أنه يبنى منطق حديثه على العلم بالكتاب والسنة، والتأكيد على صحة النظر وهداية القدوة بالأئمة الراشدين.

وهو فى ذلك يحافظ على معنى التصوف الحق القائم على مضمون الكتاب والسنة، ويمضى به إلى العاقبة التى تسر العلم، وتجمع الفضل، ويرضى عنها الله والعلماء والفاضلون.

(١) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ص ٣٦٢ وما بعدها، وانظر كذلك: د. عبدالحليم محمود: أستاذ السائرين. ص ١٥٨، ١٥٩.

وآية ذلك، أنه فُند في كتاب الغرة كل الأوهام التي تسلطت على نفوس الشاطحين ودعاة الورع والتنسك من غير أهل الاعتدال.

وأقام ميزان الفضل على طائفة من الإستنباطات العقلية من واقع القرآن والسنة والآثار المتواترة عن الصحابة والتابعين، بعد أن أنتقد كل الأعمال والأفعال الخارجة عن دائرة الدين وحدود العقيدة. ولم يعزب عن عقله الراجح، وبصيرته النافذة شيء إلا وكان مقدماً بآيات القرآن الكريم وأسانيد الحديث الشريف^(١).

ويتميز منهجه بجانب من تحليل الظاهرة وتفنييت الدوى^(٢) ثم يضع لذلك العلاج.. يذكر الداء فيعقبه بالدواء.. إن صح القول فيه - فهو طيب يعالج أدران النفوس. يقول أحد الذين أهتموا بترائه الخالد: «وإبداع المحاسبي الأصل إنما يظهر في تحليله المتكامل للنفس؛ وغاية هذا التحليل الوقاية من الشر ومن إرتكاب الذنوب، وعلاجها والنجاه منها، ومع أنه يعتمد أساساً على الدين، وأن هدفه الأوحـد مرضاة الله، والتوصل إلى سبيل النجاة، فتحليله هذا للنفس الإنسانية يبلغ مرتبة رفيعة في الأصالة والإبتكار...»^(٣).

٣ - العقل البصيري عند المحاسبي:

وقد وجدنا أن الحارث المحاسبي يعرف العقل بأنه غريزة في طبيعة الإنسان. ولكن هل يظل العقل هكذا عند المحاسبي غريزياً فقط؟

إننا نراه يقضى بأن العقل قوة متفاوتة على درجات ومراتب ولا يقصره على الغريزة فقط.. يتدرج الانسان من عقل الغريزة إلى عقل البصيرة والإشراق؛ عقل الغريزة بداية من بدايات الطريق؛ وعقل البصيرة نهاية إدراك العقول والألباب، لأن الإنسان ينتهى به إلى مراحل الكشف والمشاهدة - كما فعل الغزالي وحدد بما فعل طرائق الوصول.

(١) انظر الحارث المحاسبي: كتاب الغرة من الرعاية لحقوق الله من ص ٣٤٣ حتى ص ٣٨٢.

(٢) الدوى: المرض وهو مقصور، مختار الصحاح ص ٢١٧.

(٣) د. عبدالحليم محمود: أستاذ الساترين ص ١٠٥.

ونشير هنا إشارة موجزة يأتى تفصيلها فى موضعها: فإن الغزالى يرى أن العقل لا يدرك فى طور الولاية المشاهدات والكشوفات التى تنفتح للصوفية.. ولكن لا يمنع ذلك من تصديق العقل لها ولكل ما يظهر فى طور الولاية من كشف ومشاهدة إذ أنه يشرح هذه الكشوفات، ويرى أنها لا تتعارض مع العقل، فللعقل درجة محددة ليست هى درجة الكشف، لكن الغزالى يستطرد بقوله: «إنه لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته»^(١).

وفرق عظيم بين ماهو ضد العقل، ومايقضى العقل باستحالته.. لأن ما يقضى العقل بإستحالته هو فوق ما تدركه العقول جميعاً.

والمشاهدة والفناء عند الغزالى صنوان .. لايفترق أحدهما عن الآخر .. إذ المشاهدة والكشف لا تكون إلا فى حال الفناء.

أما المحاسبى فينتقلنا من عقل الغريزة إلى عقل البصيرة، وإن لم يكن يصرح بوجود العقل فى مراحل الكشف، فإنه هنا فى تقسيمه لمراحل الفهم والإدراك، وفى قوله بانتهاء عقل الغريزة إلى عقل البصيرة. نقول: كأنه هنا يجعل للكشف عقلاً أيضاً.. بحيث يكون عقل الفهم والبصيرة لا يقضى بإستحالة ما يصدر من كشوفات فى حال الفناء .. وإن كان المحاسبى لا يصرح بذلك كما صرح به الغزالى، بل لا تجدد للفناء ذكراً عنده، إنما مراحل السلوك عند المحاسبى تبدأ من «الطاعة» التى فهمها عقل الغريزة، ولا يزال يتدرج الإنسان فيها حتى يسلمه عقل الغريزة إلى عقل البصيرة: «ففى هذا الطريق يتعرف الإنسان على عظيم قدرة الأشياء النافعة فى الدنيا والآخرة، وهنا موطن العقل عن الله، حيث تتجلى للإنسان من خلال التجربة العقلية بالذات، قدرة الله فى هذا الكون، وتسخير الأشياء لمنفعة الإنسان، بشكل تكون فيه هذه البصيرة فى النهاية سبباً لطاعة الله طاعة عقلية.

ذلك أن الإنسان لدى الحارث إنما بالعقل وحده يطيع الله، وهو عقل البصيرة، الذى عن عقل الغريزة يكون»^(٢).

(١) الغزالى: المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، مكتبة القاهرة د. ت ص ١٠٠.

(٢) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن؛ ص ١٥٤.

فالعقل البصيرى يستوعب عقل الغريزة، ويكون نتيجة لجهوده فى الطاعة، وثمرة من ثمار تحصيل الفهم وتتويج المجهود^(١).

وبهذا الجمع المتقن تتحقق معانى العقل عند المحاسبى: النظرية والعملية، ولا أهمية لعقل الغريزة دون أن يفضى إلى عقل البصيرة والإشراق، ولا غنى لأحدهما عن الآخر فى بداية الطريق ومنتهاه.

نفهم من ذلك أن العقل المروض - كما عناه المحاسبى وكما سيعنيه الغزالى - هو الذى ينتهى إلى التسليم والتفويض لا إلى التحدى والمكابرة، وفى التصوف درجات أعلى من مرتبة إدراك العقول، خصها الله لتكون مناطاً لإشراقه وفيوضاته على العباد العاملين.

بيد أن العقل موضوع لأحكام الموازنة والتقريب وأمور التحليل والتعليل. وإن ابن رشد ليقول فى «تهافت التهافت»: «ليس العقل شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب، فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً أن هاهنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها»^(٢).

ومن كلام ابن رشد السابق نستنتج أن دور العقل مركزى فى إدراك العلاقة السببية بين الأسباب ومسبباتها، فإن صحت المعرفة بالأسباب صحت المعرفة بالمسببات، ومن ثم؛ وجب التسليم بها .. وبعد التسليم يأتى دور التصوف .. فيكون من الخلط على العقل أن يعود مرة أخرى ويتعلق بالأسباب بعد أن عرف المسببات.

(١) تجدر الإشارة إلى أن الجنيد استخدم العقل بهذا المعنى .. وهناك نص طويل ذكره أبو نعيم الأصفهاني فى «الحلية» عن رواية أحمد بن جعفر بن هاني لا يتسع المقام للذكره ولكن جاء فيه: «أن الرجل يكون موصوفاً بالعقل إذا تصفح الأمور بعقله، والأخذ منها بأوفرها» ويعنى بهذا العقل هو: «العقل عن الله» - انظر الحلية ج- ١٠ ص ٢٧٧.

(٢) د. عاطف العراقي: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٣٩.

ولكن ترفع الأسباب لتحل مكانها المسيبات. وهذا فى تمام المعرفة وتمام التفويض. وليس معنى ذلك رفع العقل.. بل إنه يبقى فى مقام التفويض، لأنه لا يزال محتفظاً بملكاته وقدراته الطبيعية مع أنه يعطى الفرصة لدور البصيرة.

فالعقل - إذن - لا يلغى ولا يعطل، ولكنه يعترف بدرجات أعلى ومدرجات أدق من أمور القياس والنظر والإستنباط، ويقنع بمراتب أرفع من مواضع التعليل والتحليل.

فهداية العقل أكبر وأعلى لو استقامت على الطريقة الموضوعية لها.. لأنها تستقبل حكمه إلهية عليا. والدليل على أن الهداية العقلية باقية بعد اقرار التفويض والتسليم هو: أن وجودها يحفظ السر عن هتك الطيش والجموح.

فقد يتعرض الإنسان لمراحل الكشف والفيض الإلهى فلا يحتمله ولا يطيقه، فيبدى ما يراه فى عالم الروح وأسرار المشاهدة، فإن لزم العقل استطاع أن يحتفظ بكمال الدين فى نفسه وعند الآخرين. وإن غاب عنه العقل، أو غاب عنه الاعتدال، ضربته الرعونة ضربة لازب، لا محمدة من عواقبها، ولا ثناء من ورائها.

وإذا كنا وجدنا المحاسبى يقول بالعقل البصيرى، فلأنه يمثل المرتبة العليا والدرجة الرفيعة السامية التى يعززها تفويض العقل ولا ينكرها إلا عقل بليد..

وبناء على ذلك يحدد المحاسبى طبيعة المعرفة التى يعقلها الإنسان عن ربه وتتضمن ثلاث خلال^(١):

(١) الخوف من الله تعالى، والقيام بأمره، وقوة اليقين به، وبما قال ووعد وتوعد.
(٢) حسن البصر بدينه بالفقه عنه فيما أحب وكره من علم ما أمر به وندب إليه. (٣)
الوقوف عند الشبهات التى سمى الله الوقوف عنها رسوخاً فى العلم.

وينبه المحاسبى على أهمية الفرائض الشرعية وأداء التكليف، لأن المعرفة بدون العمل والعبادة لا فائدة من ورائها يقول فى الوصايا: «ألا فانكمشوا فى الفرائض التى يسخط الله تعالى على من يضيّعها، ويفوز العباد بأدائها»^(٢)

(١) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن ص ٢٢٠.

(٢) الحارث المحاسبى: الوصايا ص ٧٤.

وبعد، فإن معرفة تبدأ بالفهم والتعقل عن الله، وتنتهى إلى التسليم والإقرار، لهى أرقى المعارف فى تصورات العقول، تحمى الإنسان من الأخلاط والأوشاب، وتضمن له سلامة الوصول.

٤ - أثر المحاسبى فى الفكر الإسلامى؛

أولاً: المدرسة السنية والسلفية؛

(١)

نعتقد - من جانبنا - أن المحاسبى سبق مشايخ السنية والسلفية فى تأكيده على العقل بصفته الشرعية. وإذا كنا وجدنا ابن تيمية وتلميذه ابن القيم يتحاملان على التصوف، لأنه أهمل الشرع والعقل، فإننا نرى المحاسبى قد وضع منهجه العقلى المعتدل فى أعماق الطريق الصوفى ليؤكد مرة بعد أخرى على أهمية هذا المنهج، فأقام به صرحاً شامخاً أزدان به التصرف، وأسس فيه ملكة النقد والتحقيق، فاستلهمها من بعده أعلام السنية والسلفية الذين سلقوا التصوف بالسنّة من حداد. وأخذ بها أقطاب الصوفية المعتدلين - أيضاً - أمثال السراج الطوسى وعبدالكريم بن هوازن القشيرى. وتلامذته كالجنيد والغزالى وغيرهم..

كان ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) يستشهد بأقوال المحاسبى، ويغض أئمة التصوف الذين استقوا علومهم وعقائدهم من أهل السنّة وليس عن علوم الفرق والمذاهب الخارجة عن الإسلام. وقد أفاد ابن تيمية من مشايخ السلف الصالح أكثر إفادة، وتأثر بكتاباتهم، وفى مقدمة هؤلاء الحارث المحاسبى الذى أشاد بكتبه، وتلميذه أبو القاسم الجنيد: والفضيل بن عياض، وإبراهيم ابن أدهم وغيرهم من شيوخ الصوفية الأفاضل، فهؤلاء جميعاً: «كان لهم دور فى تصحيح مفاهيم العقيدة والتوحيد؛ والرد على المعتزلة والجهمية والقدرية والمشبّهة والمرجئة، وكثر استشهاد ابن تيمية بأقوال الحارث المحاسبى وأبى نعيم الأصفهانى، وعبدالله بن خفيف وغيرهم»^(١) من أئمة التصوف المعتدل مما يفيد بأن أئمة أثرأ بهؤلاء فى روح المنهج وطريقة التنفيذ.

(١) د. الطيلاوى محمود سعد: التصوف فى تراث ابن تيمية، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م،

يقول الحارث المحاسبى: «.. فأحذركم النظر والبحث فى اختلاف الأمة وقد انتهى إليكم الذى حل بهم من أجل الاختلاف والنظر فى أهل الفرق وما أبتلوا به من الأهواء المضلة، وارتكاب العظائم من مذاهب القدرية، والمرجئة، والرافضة، والجهمية، .. فقد حاربوا وتعادوا وتباغضوا وشهد بعضهم على بعض بالكفر والضلال، واستحلوا دماء المخالفين لأهوائهم، وقد كانوا من قبل ذلك إخواناً على أمر الله تعالى متفقين، فلما بلوا بالبحث والتعمق صاروا أصنافاً، واحتج كل قوم بهتسابه القرآن، وبالأثار التى توافق أهواءهم، فضلوا وأضلوا بذلك كثيراً»^(١).

ويبين لنا هذا النص، قدرة المحاسبى على فهم مقاصد الفرق الضالة التى انحرفت عن الطريق الصحيح فيحذر أخوانه منهم. وفى موضع آخر يقول: «... فإذا تعمدمت النظر فى الإختلاف دون التبهر فى العلوم، ومجالسة العلماء ومذاكرتهم، لم يؤمن عليكم أن تبتلوا بشيء يسبق قلوبكم من الفتنة، ويقال ما من ضلالة إلا وعليها زينة، ولعلكم تتركون الحق بعد ذلك، وتأبى قلوبكم من قبول الحق من بعده. وعلامة البصير بالسنة تحذيره من الخوض فى البدع لبصره بدقة الكلم وخفيه، وتبحره فيه، فأزجر الناس عن المراء أعظمهم علماً، وأشدهم عقلاً، وأكثرهم فقهاً»^(٢).

لهذه الدراية الواسعة بالأصول وعلم الكلام والتصوف، لم يكن غريباً على ابن تيمية وغيره من علماء السنية والسلفية أن يستشهدوا بأقوال المحاسبى ويجعلوه قدوة لهم فى هذه الفنون، ومما يؤكد استشهاد ابن تيمية بأقوال المحاسبى وتأثره بمؤلفاته أنه يقول فى مجموعة الفتاوى عن كتاب «فهم القرآن» للحارث المحاسبى إنه يبين فيه من علو الله وأستوائه على عرشه منا يبين به فساد قول النفاة وهو يعنى مقالات الفرق المختلفة، والرد على الجهمية والمعتزلة وغيرهم^(٣) وقد كان للمحاسبى باع طويل فى ذلك كله.

(١) الحارث المحاسبى: الوصايا، ص ٧٤.

(٢) الحارث المحاسبى: الوصايا ص ٧٧.

(٣) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن، دراسة المحقق د. حسين القويلى ص ٥٠٣.

(٢)

وبتجنى ابن الجوزى (ت ٥٩٧هـ) فى «تلبيسه لإبليس» كثيراً على المحاسبى فيذكر الأقوال التى ردها ابن حنبل متخذاً الخلاف^(١) الذى كان بينها، مطية له فى الماحلة والهجوم على المحاسبى، ويورد أقوالاً تطعن فى الحارث المحاسبى وفى كتبه برغم أنه لم يتكلم إلا فى أمراض النفوس وعلل الدخائل والأغراض.

وهو لا يعرف التفرقة بين تصوف صحيح، له عاصم من الشرع والعقل، وناصر من العلم والمعرفة، وآخر دخيل لا يتصل بالإسلام: قرآنه وسنته.

وإنما وعت جمعته كثيراً من الإنتقادات للتصوف فى شتى مظاهره، كأن كلمة تصوف كانت تسبب له كل القلاقل والإضطرابات، وتجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء فراح يشن هجوماً عنيفاً على رجاله مجانباً التفرقة وبعيداً عن التمييز، وكان إلى توخى الإحجاف والمكايده أقرب منه إلى قصد الإرشاد والإنصاف.

يقول وهو يتحدث عن كتب المتصوفة: «... وجمهور هذه التصانيف التى صنفتم لهم لا تستند إلى أصل وإنما هى واقعات تلقفها بعضهم عن بعض ودونها وقد سموها بالعلم الباطن»^(٢).

ويذكر - أيضاً - أن أحمد بن حنبل لما سمع كلام المحاسبى، قال لصاحب له: «لا أرى لك أن تجالسهم»^(٣).

(١) كان الخلاف بين المحاسبى والإمام أحمد بن حنبل يدور حول نصرة الدين بطريقة المتكلمين وقد أفاض الغزالي فى شرح هذا الخلاف فى المنقذ تحت (مذهب التعليم وغائلته). انظر: الغزالي المنقذ من الضلال من ص ١١٦ إلى ١٢٤، وذكر الخطيب البغدادي: أن الإمام أحمد بن حنبل كان يكره للمحارث نظره فى علم الكلام وتصنيفه الكتب فيه، ولكن المحاسبى كان يرى أن الرد على البدعة فرض أما ابن حنبل فكان يرى فى الرد حكاية شبهات وإجابة عليها (الطبرلاوى: التصوف فى تراث ابن تيمية: ص ٨١، ٨٣).

(٢) ابن الجوزى البغدادي: تلبيس إبليس ص ١٦١.

(٣) ابن الجوزى: تلبيس إبليس ص ١٦١.

ويقول وهو يشرح فى نبجح مكر، وتطاول بغيض، تخبط الصوفية فى الظلمات بعد أن أطفأ عندهم مصباح العلم: «.. ثم جاء أقوام فتكلموا لهم فى الجوع والفقر والوساوس والخطرات، وصنفوا فى ذلك مثل الحارث المحاسبى..»^(١).

وبرغم هذا التعدى فلقد استفاد ابن الجوزى من كتب الحارث المحاسبى، ومن نظريته فى العقل، فى كتاب «الأذكياء» و«ذم الهوى» يقول ملتصقاً موضعاً هاماً من نظرية المحاسبى: «يعرف العاقل بسكونه وسكوته، ومراقبته للعواقب، وليس العقل محسوساً وإنما يدل عليه ظاهر قول العاقل وعمله» ويقول: «إنما تتبين فضيلة الشيء فى ثمرته وفائده، وقد عرفت ثمرة العقل وفائده، فإنه هو الذى دل على الإله، وأمر بطاعته، وامتنال أوامره»^(٢).

ولم تكن الاستفادة مانعة له من التجنى والإعتداء، فليست كتب المحاسبى - كما رواه عن ابن ذرعة - سوى كتب بدع وضلالات، وفى اتباع الأثر ما يغنى عن هذه الكتب، ومن لم يكن له فى كتاب الله عز وجل عبرة فليس له فى هذه الكتب عبرة...»^(٣).

وهذا بالطبع مما لا يقره واقع النظر إلى كتب أهل الاعتدال من التصوف؛ فلقد جاءت هذه الكتب صورة مشرقة للفهم الصحيح للقرآن والسنة، ترسل إلى الأفتدة أشعة من الأنوار الروحانية.

على أن مضمون العقيدة ليس وقفاً على أولئك المتزمتين يروونه حلية لهم يتزينون بها فى المجالس والطرق، ويرمون - غيرهم - فى سداجة ظاهرة - بالكفر والزندقة، ويتناسون قواعد الشرع وأحكام الدين: ماذا تقدم فى حكم رعى المسلم بتهمة الكفر وجناية الإلحاد، والله وحده يعلم إن كان المرء مؤمناً أو كان كافراً. ولكن كثيراً ما يحلو لهؤلاء، ولاتباعهم فى كل زمان ومكان، أن يصوروا الدين بصورة الرجعية والإستبعاد،

(١) ابن الجوزى: تلبس إبليس ص ١٥٨.

(٢) المحاسبى: العقل وفهم القرآن، ص ١٩٠، ١٩١، ١٩٣.

(٣) ابن الجوزى: تلبس إبليس: ص ١٦١.

وينصبوا من أنفسهم حكماً على خلق الله، يقضون عليهم بأقضية جائرة متعسفة ما أنزل الله بها من سلطان.

وهل فى طاقة قلب مؤمن بربه وخالقه أن ينطق صاحبه بتهمة الكفر، ويقذف أخيه المسلم بأحجف الاتهامات؟!

ولابن الجوزى أن يقول فى الصوفية ما شاء، فلن ينكر أحد أن هؤلاء القوم وقفوا موقف (الرقابة الأخلاقية) والتحرز والخوف الشديد من فتن جانحة كانت تقتل الكرامات والعزائم والنفوس فى كثير من الأندية الأدبية والسياسية^(١).

«من الذى يضمن أن يكون ابن الجوزى صادقاً فى كل ما كتب عن مفاخر الصوفية؟ أين ما وضع ابن الجوزى وأمثاله فى نقد الإستبداد، وكان يعيش فى عصر لا تحترم ملكية، ولا تحفظ حقوق؟ أين ما كتب هؤلاء المتفنيقهون فى الفساد الخلقى والاجتماعى الذى كان يندلع لهيبة من قصور الأمراء والوزراء والملوك؟

أين ما دونوا من أصول الأخلاق القومية والدولية فى أزمان طفى فيها تيار المطامع الأجنبية وتعرضت ديار العرب والإسلام للخراب والإقواء؟»^(٢).

ومن الطبيعى أن من يتصور الإسلام على نحو ما فعله ابن الجوزى، لابد أن يرى فى طريق الصوفية خروجاً عن السنة، أو عن إسلام ابن الجوزى نفسه.

لأن التصوف علم مستقل عن الفقه، وسلوك يتجاوز نطاق الظاهر وحذقة المتظاهرين. وإذا كان التصوف علم مستقل، فليس معنى ذلك أن رجاله المعتدلين لم يلحظوا بعض سلبيات هذا العلم، وإنما وجدوا فيه المآخذ التى أشار إليها ابن الجوزى واعتبروها خروجاً عن الطريق الصوفى الحق أو على حد تعبير السراج الطوسى «أغلاط» وقع فيها بعض الصوفية^(٣).

(١) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق، الجزء الثانى ص ١٧٧.

(٢) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق، الجزء الثانى ص ١٧٩.

(٣) د. عبد الرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى ص ٧٣ - ٧٤ وانظر كذلك السراج الطوسى، اللمع

ثم إن الكلام عن أمراض النفوس وخطرات القلوب ليس بجديد ولم يستدعه المحاسبى ابتداءً ولكنه مأخوذ من القرآن الكريم، فقد وردت آيات كثيرة تحث على معالجة النفوس وتبصر خفايا أهوالها، وليس فى ذلك حرجاً.

قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا، فَإِنْ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾^(٢).

ولم يكن المحاسبى يهدف من وراء ذلك إلى شيء سوى محاسبة النفس حتى فى أبلغ درجات الطاعة. فهناك أصول للفرق بين الخير والشر؛ وبين لمة الملك ولمة العدو؛ وبين إلهام التقوى وإلهام الفجور، ذلك كله من دواعى النية والوسوسة التى تعكر صفاء النفوس^(٣).

يقول ابن خلدون: «.. فأما الكلام فى المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق، والمواجيد فى نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير فى أسبابها فأمر لا مدفع فيه لأحد وأذواتهم فيه صحيحة والتحقيق بها هو عين السعادة»^(٤).

والنفوس البشرية مليئة بالخطرات والوساوس ونزعات الشياطين، وكلها تحتاج - كما يرى المحاسبى - إلى التثبت والتنظر والإستدلال بالعلم عن دواعى القلوب^(٥).

لأن الخطرات^(٦) هى دواعى القلوب إلى كل خير وشر ويوضح معنى التثبيت بقوله: «حبس النفس قبل الفعل وترك العجلة وهو الصبر قبل الفعل». وما يوضح لنا

(١) سورة فاطر: الآية ٨.

(٢) سورة الكهف: الآية ١٠٤.

(٣) انظر ما كتبه أبو طالب المكي فى الفرق بين «لمة الملك ولمة الشيطان»: القوت جـ ١، ص ١٢٢ حتى ١٢٥.

(٤) مقدمة ابن خلدون: ص ٤٤٨.

(٥) المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ص ٨٤ وكذلك انظر د. عبد الحليم محمود، مجموعة تراث الإنسانية ص ٧٨٠ للمجلد الرابع.

(٦) الخطرات: جمع خثرة، ومذكرها خاطر، والخطر هو ما يرد على القلب والضمير من الخطاب، ربانياً أو ملكياً أو نفسياً أو شيطانياً من غير إقامة، ويكون كل وارد لا تعمل لك فيه: (تعريفات الجرجاني ص ٢٣٧).

فهم الصوفية لخبايا النفوس وعلل الدخائل أنهم دققوا كثيراً على هذه النقطة منعاً لحظوظ النفس وغرورها.

قال الجنيد رحمه الله: «إن الله عباداً يرون ما ورائهم من الأشياء: يرون أحوال الدنيا بلحظات قلوبهم وأحوال الآخرة بخطرات سرهم، وأحوال ما عند الله بإشارات خفيهم». وقال أيضاً: «اللحظة كلام القلب، والخطرة كلام السر، والإشارة كلام الخفا».. وقال أيضاً: «أهل القلوب أبتلوا باللحظات، وأهل السر أبتلوا بالخطرات، وأهل الخفا أبتلوا بالإشارات». وقال أيضاً: «اللحظة كفران، والخطرة إيمان، والإشارة غفران»^(١).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجنيد أفرد رسالة كاملة للحديث عن الخطرات وهي رسالة «أدب المفتقر إلى الله» ضمن رسائل الجنيد في التوحيد^(٢).

ويرى أن الخاطر الداعي للطاعة يقع على ثلاثة أوجه:

(١) خاطر شيطاني باعته وسوسة الشيطان.

(٢) خاطر نفساني باعته الشهوة وطلب الراحة.

(٣) خاطر رباني وباعته التوفيق.

وقد فصل الجنيد في هذه الرسالة أنواع الخواطر الثلاثة؛ وهو في ذلك يعد من التلاميذ الأول في المدرسة النفسية التي أسسها أستاذه المحاسبي.

ولاشك أن لهذا المنهج أثره على التصوف، وعلى أئمة الاعتدال؛ ولم يقصد المحاسبي من الكلام عن الوسوس والخطرات إلا إحياء الغريزة العقلية في مناهضة الآفات. وهو منهج تحليلي رائع تنهذب به النفوس، وتعتدل مقاصد التصوف في سائر

(١) أبو القاسم الجنيد: السر في أنفاس الصوفية - مخطوط بمعهد المخطوطات العربية؛ ٩٥ تصوف - غير مفهرس لوحة ٤ش، ٥ش.

(٢) أبو القاسم الجنيد: أدب المفتقر إلى الله ضمن رسائل في التوحيد؛ مخطوط بمعهد المخطوطات العربية رقم ١٣٤ توحيد لوحة ٦٧ى.

المقامات والأحوال^(١): «فبالعقل والعلم والتثبت، يبصر الإنسان الضرر والنفع من دواعي القلوب بالخطرات، وإلا لم يؤمن عليه أن يقبل خطرة من نزغات الشيطان أو تسويل النفس بحسبها تنبيهاً من الرحمن جل وعز، أو ينفي خطرة من التنبيه على الخير بحسبها من تسويل النفس أو من تزيين الشيطان، فلن يميز بين ذلك ولا يعرفه إلا بالعلم والتثبت بالعقل»^(٢).

وبهذا التحليل النفسى الدقيق تمتنع خطرات الشيطان التى تدعو إلى نوع من الزهد والرضا والتوكل يخالف زهد أئمة السنة ورضاهم وتوكلهم.
وعليه، يمتنع كل انحراف عن الجادة يجئ تحت تعلّة الزهد أو ستار الرضا والتوكل، مراعاة لخطرات النفوس ووساوس الشيطان.

وقد أخذ بهذا المنهج الإمام الغزالى وضمّنه كتبه وآرائه فى النفس - كما سنرى - وعندما يضرب لنا المحاسبى مثلاً فيما يتعلق بصحة التثبت من الخطرات والوساوس، نجد الغزالى يأخذ به وبغيره من الأمثلة التى لا حصر لها مما يبدو تأثره بمنهج المحاسبى فى تقريب الصور والأحوال، بمضرب الأمثال. يقول المحاسبى: «ومثل ذلك: كمن هو فى ظلمة شديدة فى الطريق مخوف من الآبار والزلل فى المطر والوابل، فلم ينفعه بصره بغير سراج، ولن ينفعه السراج إن لم يكن له بصر صحيح، ولن ينفعه البصر الصحيح إن لم يرم بصره حيث يضع قدمه ويثبت، فإن نظر إلى السماء أو التفت، ونظره صحيح وسراجه يزهر، كان لا بصر له ولا سراج معه، وإن هو رمى بطرفه نحو الأرض ولا سراج معه، كان كمن لا بصر له.

فمثل البصر الصحيح: كمثل العقل، ومثل السراج: كمثل العلم، ومثل النظر بالتثبت: مثل التثبت بالعقل والإستضاءة بالعلم وعرض ما يخطر على الكتاب والسنة»^(٣).

(١) انظر ما كتبه الحارث المحاسبى فى المقامات والأحوال: رسالة المسترشدين ص ١٦٣، ١٨٣.

(٢) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ص ٨٥، ص ٢٠.

(٣) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ص ٨٦ وقارن الغزالى: معارج القدس ص ٦٥، والإحياء ج ١

ص ٨٨. وانظر كذلك: د. عبدالحليم محمود: أستاذ السائرين ص ١٢٠.

فبالعلم والعقل والشرع يعرف المؤمن أنواع الخطرات، فيزول عنه الخلط والتلبس؛ وتتضح عنده حسنات الخطرات من سيئات الوسوس والتهاويس. وبالعلم والعقل والشرع، يتضح منهج المحاسبى وقدرته على التحليل النفسى من منطلق إيمانى خالص. مما يجعلنا نقرر أن الإتهامات المذكورة سالفاً باطلة.. ولا شىء يثبت بطلانها غير صحة آراء المحاسبى وموافقتها للعقل والشرع.

ثانياً: المدرسة الصوفية:

(١) أبو القاسم الجنيد:

كانت غايتنا منذ أن بدأنا الكلام عن الحارث المحاسبى أن نبين أثره الفعال على أبى القاسم الجنيد والغزالي بالإضافة إلى أثره الملحوظ على أئمة الاعتدال فى التصوف السنى خاصة.

ولقد صحب الجنيد المحاسبى وتلمذ له، يدل على ذلك الروايات الكثيرة المنسوبة إلى الجنيد والتي يذكر فيها أقوال المحاسبى. وروى عنه صاحب «حلية الأولياء» أكثر من أربع عشر رواية توضح تأثره بأستاذه تأثراً شديداً.

ولعل أهم ما يبين هذا الأثر الفعال، تلك «الألفة الودودة» بين التلميذ والأستاذ أو بين المريد والشيخ، أو بين القدوة الحسنة والمربي الفاضل. وذلك كله لا يقع إلا من باب الحب المصحوب بالرفق وهوادة اللين فى دلائل القلوب. يقول الجنيد: «كنت كثيراً أقول للحارث: عزلنى أنسى وتخرجنى إلى وحشة رؤية الناس والطرق؟ فيقول لى: كم تقول لى أنسى فى عزلتى؟

ولو أن نصف الخلق تقرىبوا منى ما وجدت بهم أنساً، ولو أن النصف الآخر نأى عنى ما استوحشت لبعدهم»^(١).

فالمحاسبى يرى الأنس الحقيقى بالحق^(٢) لكن الجنيد يخشى أن تكون رؤية الناس

(١) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ٦٤، ٢٥٦.

(٢) د. سعيد مراد: التصوف الإسلامى: رياضة روحية خالصة ص ١٦٠.

شاغلة له عن الأنس بالله، فيعلمه الشيخ أن الأنس الحقيقي يكون بالله وحده ولتساوى - بعد ذلك - تزلف الناس أو نأيهم، تقربهم أو بعدهم.

إنما يكون الإنسان الحقيقي بالحق، ويكون في التفرد والخلوة، قال الغزالي: «فمن غلب عليه حال الأنس لم تكن شهوته إلا في الإنفراد والخلوة. كما حكى أن إبراهيم بن أدهم نزل من الجبل فقيل له: من أين أقبلت؟ فقال: من الأنس بالله، وذلك لأن الأنس بالله يلازمه التوحش من غير الله، بل كل ما يعوق عن الخلوة، فيكون من أثقل الأشياء على القلب»^(١).

ومن هنا كانت خشية الجنيد من أن يكون الإختلاط ورؤية الناس ممزقاً للأنس بالخلوة والوحشة من غيرها، لأنه يجد في الأنس حلاوة وعدوبة ولقاء مع الله؛ لا يقارنه الإجتماع ولا يقاربه الإختلاط.

وبعد ذلك، نلمح في هذه الرواية كيف تكون الصلة الروحية بين أصحاب المشرب الواحد، والمنهج المشترك، صلة لا تنفصم عراها ولا تتفكك روابطها، وألفة تنبئ عن التفاهم بين القلوب والعقول، وتخبر بالتعارف بين جنود الأرواح. وقد فهم من لا يفهم هذه «الألفة الودودة» أن: «القصة التي يذكرها صاحب «الحلية» تضع الجنيد في صورة الكارة لصحبة المحاسبي الذي يضطر تحت الإلحاح إلى إجابته إلى طلبه. بعبارة أخرى؛ فإن المحاسبي هو الذي يسعى لها وليس الجنيد ومن ثم يقول أبو نعيم (ثم اشتغل بالعبادة)، ونفهم من هذه العبارة أن الجنيد انصرف عن مصاحبة الحارث المحاسبي. وكانت له آراؤه الخاصة جعلته سيد الطائفة»^(٢).

هذا فهم بعيد عن الصواب، فليس هذا من جنس الكراهة، ولا هو من باب الضجر والعبوس بالصحبة، ولكنه من نوع الحب الذي يكون بين القلوب المتلاقية

(١) أبو حامد الغزالي: الإحياء جزء ٤ ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

(٢) مصطفى حلمي: الزهاد الأوائل - دراسة في الحياة الروحية الخالصة، دار الدعوة، الطبعة الأولى،

١٤٠٠هـ - ١٩٧٩م، ص ١٧٩.

والأرواح المؤتلفة.. تتصافى فيه النفوس وتنبو عن الكراهية وسوء الملاقاة. ومنه قول على
رضى الله عنه:

.....
يقاس المرء بالمرء	إذا ما المرء ما شاء
كحذو النعل بالنعل	إذا ما النعل حاذاه
وللشيء من الشيء	مقاييس وأشباه
وللقلب على القلب	دليل حين يلقاه ^(١)

ولم ينصرف الجنيذ عن الحارث وهو كاره لصحبته، ليكون له - من بعد - آراء
خاصة تجعله سيد أسياد الطوائف !!

فهؤلاء أناس تساموا عن مطامع النفوس.

غير أن هذا التفسير يدل على خلاف بينها، ولم يكن بينهما أى اختلاف.. ولقد
كانت الصلحة بين الشيخين طريقاً موثقاً بوثق العلم ورباط الفهم والبيان، يجتمع فيه
نظام الشريعة مع نور الحقيقة، ويلتزم فى الطريق اعتدال المنهج وصواب التوثيق. إذ ليس
بعد الإهداء بالكتاب والسنة توثيقاً أصوب من هذا التوثيق.

ومنه قول الجنيذ فى ذلك: «الطرق كلها مسدودة عن الخلق إلا من اقتفى أثر
الرسول عليه الصلاة والسلام»^(٢). وقوله: «علمنا مضبوط الكتاب والسنة، ومن لم
يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، ولم يتفقه، لا يقتدى به»^(٣).. لماذا؟! لأن التصوف

(١) الغزالي: بداية الهداية، ط مكتبة محمد على صبيح ١٣٨٠ هـ - ١٩٦١ م ص ٤٠.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية: ص ٤٣٠ وانظر كذلك: طبقات الصوفية ص ١٥٩ ويضيف السلمى فى
طبقاته.. إلى ذلك: «.. واتبع سنته، ولزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه..» (ص ١٥٩).

(٣) أبو نعيم لأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠، ص ٢٥٥.

عند الجنيد ليس مأخوذاً عن القليل والقال؛ والمراء والجدال، وإنما مأخوذاً عن الجوع والسهر وملازمة الأعمال^(١) التي هي جوهر الكتاب والسنة.

تبين لنا - إذن - أن المحاسبي والجنيد قد أجمعا على طريق واحد: أساسه الشرع، ومنهجه الاعتدال، وفحواه ومضمونه العلم بالكتاب والسنة.

٢ - أبو حامد الغزالي:

كان منهج المحاسبي المعتدل مصدراً من مصادر الغزالي.. تشربه إلى آخر قطرة فتأثر به في معظم كتبه ومؤلفاته وآرائه. ونظرة بسيطة إلى كتاب «الوصايا أو النصائح الدينية» للحارث المحاسبي، وكتاب «المنقذ من الضلال» للغزالي يتضح من خلالها المنهج المشترك، والتشابه الملموس في دخول الطريق. ونحن هاهنا نعملنا نقل التصوص الطويل لنؤكد فضل منهج المحاسبي على الغزالي.

ففي مطلع كتاب «الوصايا» يقول المحاسبي: «أما بعد: فقد أنتهى إلينا أن هذه الأمة تفرق على بضع وسبعين فرقة، منها: فرقة ناجية والله أعلم بسائرهما. فلم أزل برهة من عمرى أنظر إختلاف الأمة، وألتبس المنهاج الواضح، والسبيل القاصد، وأطلب من العلم والعمل؛ واستدل على طريق الآخرة بإرشاد العلماء، وعقلت كثيراً من كلام الله عز وجل بتأويل الفقهاء.

وتدبرت أحوال الأمة ونظرت في مذاهبها وأتأويلها، فعقلت من ذلك ما قدر لى. ورأيت إختلافهم بحرأ عميقاً قد غرق فيه ناس كثير، وسلم منه عصابة قليلة ورأيت كل صنف يزعم أن النجاة فيمن تبعهم، وأن الهالك من خالفهم، ثم رأيت الناس أصنافاً..»^(١).

(١) أبو العباس أحمد بن محمد زروق: قواعد التصوف - تصحيح وتعليق محمد زهرى النجار - مكتبة الكليات الأزهرية - ط ٣، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م ص ١٤.

وانظر كذلك السلمى: طبقات الصوفية ص ١٥٨.

(٢) الحارث المحاسبي: الوصايا ص ٢٧، ٢٨، وانظر كذلك د. عبدالحليم محمود: مقدمة كتاب الرهاية لحقوق ص ٩، وقضية التصوف ومنطق التصوف ص ٣٥، مع المنقذ من الضلال؛ وأستاذ السائرين، ص ١١، ١٢.

ثم يأخذ المحاسبى فى تحديد الفرق وطوائف الملل والعقائد.

وعلى شاكلته يوطئ الغزالى كتاب «المنقذ من الضلال» بمقدمة جاء فيها: «.. إن إختلاف الخلق فى الأديان والملل، ثم إختلاف الأمة فى المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق ببحر عميق، غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون، وكل فريق يزعم أنه الناجى وكل حزب بما لديهم فرحون». ويقول الغزالى: «ولم أزل فى عنفوان شبابه منذ راهقت البلوغ، أقتحم لجأ هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل فى كل مظلمة وأتهجم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة، وأنفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع»^(١).

ومن هذين النصين السابقين يتضح تشابه المنهج فى بداية الطريق، ويوشك الغزالى أن ينقل الجمل والعبارات عن المحاسبى نقلاً حرفياً إلا أنه يتميز بالبسط والإسهاب، فى حين أن المحاسبى يفضل العمق والإقتضاب.

وكلاهما يبدأ بالحديث عن إختلاف الفرق وتعدد اصناف الناس، وكلاهما يهجر الإتياع والتقليد، ويركن إلى النظر والتدبر والتفكير؛ مع وجود بعض الفوارق بين هذا وذاك.

قال المحاسبى: «..ففقدتُ فى الأصناف نفسى، وضقت بذلك ذرعاً، فقصدت إلى هدى المهتدين، بطلب السداد والهدى واسترشدت العلم، واعملت الفكر وأطلت النظر، فتبين لى، فى كتاب الله تعالى، وسنة نبيه، واجتماع الأمة: أن اتباع الهوى يعمى عن الرشد، ويضل عن الحق، ويظيل المكث فى العمى!!

فبدأت بأسقاط الهوى عن قلبى، ووقفت عند إختلاف الأمة مرتاداً لطلب الفرقة الناجية حذراً من الأهواء المردية والفرقة الهالكة، مستحرراً من الإقتحام قبل البيان، وألتمست سبيل النجاة لمهجة نفسى»^(٢).

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص ٨٣ - ٨٤.

(٢) الحارث المحاسبى: الوصايا - بتحقيق عبدالقادر أحمد عطا - ص ٢٩.

ويتابعه الغزالي في قوله: «وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى، وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى: غريزة وفطرة من الله، وضعنا فى جبلتى بإختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد، وانكسرت علىَّ العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا»^(١).

وكان أول ما أثار فيه هذه الرغبة ما رآه من اختلاف الديانات والعقائد، وما شهده من أن صبيان النصرارى يتشاون على النصر، وصبيان اليهود على اليهود، وأطفال المسلمين على الإسلام، وكان هذا دافعاً للغزالي على هجر التقليد إلى البحث والتفتيش عن الحق واليقين.

وقد كلفه ذلك مشقة مضية فى رحلة علمية وفكرية وروحية، لم تيسر لأحد من المفكرين أو الصوفية: البحث عن اليقين الذى لو تحدى لإظهار بطلانه من يقرب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك فيه شكاً، كما أنك لو علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، وقال قائل لا، بل الثلاثة أكثر، بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً، ثم قلبها وشاهدت ذلك منه، لم تشك بسببه فى معرفة أن العشرة أكثر من الثلاثة^(٢).

وبعد أن عدد الغزالي أصناف الطالبين للحق قال: «... فإن شذ الحق عنهم فلا يبقى فى درك الحق مطمع، إذ لا مطمع فى الرجوع إلى التقليد بعد مفارقتة: إذ من شرط المقلد أن لا يعلم أنه مقلد، فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده، وهو شعب لا يرأب وشعث لا يلم بالتلفيق والتأليف، إلا أن يذاب بالنار ويستأنف له صنعه أخرى مستجدة. «فابتدرت لسلوك هذه الطرق، واستقصاء ما عند هذه الفرق، مبتدئاً بعلم الكلام، ومثنيّاً بطريق الفلسفة، ومثلثاً بتعليم الباطنية، ومربعاً بطريق التصوف»^(٣).

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٨٤.

(٢) د. زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالي، منشورات المكتبة المصرية، بيروت سنة ١٩٢٤، ص ٤٢. ويراجع

للدكتور أبو العلا عفيفى: التصوف الثورة الروحية ص ١٥.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٨٩ وقد نقل د. عبدالحليم محمود منهج المحاسبى، وجاء فى دراسته للمنقذ، وفى مقدمة «الرعاية» وفى عديد من دراساته إشارة إلى التشابه المنهجى بين المحاسبى والغزالي.

ثم إن كلاهما أفضى به المطاف إلى إلتماس الخلاص في محراب التصوف.

قال المحاسبي: «.. فقيض إلى الرؤوف بعباده، قوماً وجدت فيهم دلائل التقوى، وأعلام الورع، وإيثار الآخرة على الدنيا، ووجدت إرشادهم ووصاياهم موافقة لأفاعيل أئمة الهدى، ووجدتهم مجتمعين على نصيح الأمة لا يرجون أحداً في معصيته، ولا يقنطون أحداً من رحمته.

يرضون أبداً بالصبر عنى البأساء والضراء، والرضا بالقضاء، والشكر على النعماء. يجيبون الله تعالى إلى العباد، بذكرهم آياديه وإخسانه، ويحثون العباد على الإنابة إلى الله تعالى..»^(١) وهؤلاء هم الصوفية.. إنتهاء المسيرة بعد عناء البحث والتفتيش إلى التصوف.. وإلى ذلك نبّه الغزالي بقوله: «ثم أنى لما فرغت من هذه العلوم، أقبلت بهمتي على طريقة الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تنم بعلم وعمل وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتخليته بذكر الله.

ويتابع معترفاً في أمانة وإخلاص ووفاء قوله: «وكان العلم أيسر على من العمل فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم، مثل «قوت القلوب» لأبى طالب المكي رحمه الله - وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن «الجنيد» و «الشبلى»..»^(٢).

وبهذا يتضح فضل المحاسبي على الغزالي وأثره في المنهج وروح السلوك وطريقة التأليف.. بل إن الغزالي - كما يبدو - قد نقل كثيراً من كلام المحاسبي في الإحياء وغيره، يكاد يكون بلفظه ونص خطابه بعد أن أثنى على المحاسبي بما هو أهله، وأبان للجاهل به علمه وفضله، فقال في حقه: «والمحاسبي رحمه الله تعالى، جبر الأمة في علم المعاملة، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال وأغوار

(١) الحارث المحاسبي: الوصايا ص ٣٠، ٣١.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال: ص ١٢٥، ١٢٦.

العبادات..»^(١). ويقول الشيخ «الكوثري» إن الإمام الغزالي قد تبطن كتاب الرعاية في كتاب الإحياء»^(٢).

ولو رجعنا نحن إلى «الإحياء» وجدناه ينقل عن الحارث المحاسبى فى «بيان حقيقة العقل وأقسامه؛ «فيقول عن العقل هو: «الوصف الذى يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذى استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذى أرادته الحارث بن أسد المحاسبى حيث قال فى حد العقل هو: «إنه غريزة يتهدى بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يُقذف فى القلب، به يستعد لإدراك الأشياء، ولم ينصف من أنكر هذا ورد العقل إلى مجرد العلوم النظرية، فإن الغافل عن العلوم والتائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم..».

فالعقل عند الغزالي ليس فقط إدراكاً للعلوم النظرية، ولكنه أيضاً غريزة كما ذكر المحاسبى أو هو نور يقذف فى القلب وتذكر به أمور الدين والشرع.

ويستطرد فى شرح ذلك إلى أن يقول: «نسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية، ونسبة القرآن والشرع إلى هذه الغريزة فى سياقها إلى إنكشاف العلوم لها، كنسبة نور الشمس إلى البصر فهكذا ينبغى أن نفهم هذه الغريزة»^(٣).

والغزالي ينهج فى ذلك منهج المحاسبى فيتحدث أولاً عن بيان شرف العقل، وثانياً عن حقيقته وأقسامه، وثالثاً يذكر تفاوت النفوس فيه.

ومن الواضح أننا أطلنا نقل العلاقة الفكرية والروحية بين المحاسبى والغزالي، وهو نقل لم نجد خلافاً بداً.. قاصدين من وراء ذلك تبيان مصادر التصوف عند الغزالي، وهى وإن جاءت فى غير موضعها من البحث إلا إنها فى موضع تحتمل الحاجة، ويقتضيه السياق المقصود.

(١) ابن عباد النفري الرندى: غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية، تحقيق د. عبدالحليم محمود، والدكتور محمود بن الشريف - مطبعة السعادة سنة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م، الجزء الأول ص ١٣٥، ١٣٦.

(٢) د. عبدالحليم محمود، الرعاية لحقوق الله للحارث بن أسد المحاسبى، مجموعة تراث الإنسانية، م ٤، ص ٧٧٧، وإيضاً: مقدمة كتاب الرعاية ص ٢٩.

(٣) الغزالي: الإحياء ج ١ من ص ٨٣ إلى ص ٨٩.

وبعد؛ فمن جملة ما قرأناه وفهمناه عن المحاسبي نستطيع أن نقضى بأنه كان يركز تركيزاً شديداً على فضيلة الفكر والاعتبار. وأحاديثه: جملة وتفصيلاً لا تخرج عن وضع هذه الفضيلة العليا موضعها اللائق بها على مقياس تنضبط به صحة الاعتدال وتمتنع فيه زراية الجهل، ونكاية الإهمال، ولعل هذه النزعة واقتراب المحاسبي من روح المتكلمين، كانت سبباً في الخلاف بينه وبين الإمام أحمد بن حنبل.

ومما تجدر الإشارة إليه أن علماء الفكر الصوفي وأعلام البيان كانوا أتباعاً له.. يهتدون بما خلفه من آثار دالة على إرتقاء الفكر ومزية التدبير.

ثانياً: السرى السقطى:

نشير في هذا المقام إلى شخصية هامة كان لها مفعول الأثر على طريقة الجنيد وأسلوبه ومنهجه في الدعوة إلى الله، وعلى سلوكه الروحي.. هي شخصية السرى السقطى^(١).

وللسرى فضل على الجنيد كفضل المحاسبي أو يزيد، لأنه الفضل الذي اجتمعت فيه صلة الرحم مع الأستاذية، قال أبو نعيم الأصفهاني عنه: «العلم المنشور والحكم المذكور، شديد الهدى حميد السعى، ذو القلب النقى والورع الخفى. عن نفسه راحل ولحكم ربه نازل، أبو الحسن السرى بن المغلس السقطى خال أبي القاسم الجنيد وأستاذه»^(٢).

وقد روى الجنيد كثيراً من أقوال أستاذه أقوالاً توضح مدى الصلة الروحية بينهما، كما تفيد مدى تأثر الجنيد بالسرى.

(١) السرى بن المغلس السقطى (ت ٢٥١هـ) أول من تكلم، ببغداد؛ في لسان التوحيد، وحقائق الأحوال، وهو إمام البغداديين وشيخهم في وقته.. خال الجنيد وأستاذه صاحب معروف الكرخي - (السلمي: طبقات الصوفية ص ٤٨). و(د. أبو الوفاء التفازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٣٤).

(٢) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ١١٦.

روى الجنيد عن السقطي قوله: «لن يحمد رجل حتى يؤثر دينه على شهوته. ولن يهلك حتى يؤثر شهوته على دينه»^(١).

وقال الجنيد: «ما رأيت أعبد من السري، أتت عليه ثمان وتسعون سنة، ما رأى مضجعا إلا في علة الموت».

ومن أقواله في التصوف: «التصوف اسم لثلاث معان: هو الذي لا يطفى نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله تعالى».

وعن الجنيد أنه قال سمعت السري يقول: أعرف طريقاً مختصراً قصداً إلى الجنة، فقلت: ما هو؟ فقال: لا تسأل من أحد شيئاً، ولا تأخذ من أحد شيئاً، ولا يكن معك شيء تعطى منه أحداً»^(٢).

والمعنى من ذلك أن تكون أعمال العبد كلها لله^(٣).

وتوضح لنا هذه الروايات إتجاه السري في التصوف، فقد كان من الأتقياء الورعين عرف بطيب الغذاء وتصفية القوت وشدة الورع. كان كله لله، لينه وورعه وتقواه.

كان عبادة كاملة وإخلاصاً صادقاً لا رياء فيه ولا محاباة منه لأحد من الناس. روى الجنيد أنه إذا نزل إلى صلاة الجماعة ألتف الناس حوله فيقول: «اللهم هب لهم عبادة يجدون لذاتها تشغلهم بها عني»^(٤). وعن الجنيد أيضاً أنه قال: سمعت السري يقول: ما أحب أن أموت حيث أعرف.

(١) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء جـ ١٠ ص ١٢٥.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٤١٨.

(٣) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء جـ ١٠ ص ١٢٨.

(٤) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء جـ ١٠ ص ١٢٦.

فقليل له: ولم ذلك يا أبا الحسن: قال: أخاف أن لا يقبلنى قبرى فأفتضح^(١). وعن الجنيد أنه قال: دخلت على السرى السقطى وهو يبكى، فقلت له: وما يبكيك؟ فقال: جاءتنى البارحة الصبية فقالت: يا ابنى هذه ليلة حارة وهذا الكوز أعلقه ههنا، ثم أنه غلبتنى عيناي فنمت، فرأيت جارية من أحسن الخلق قد نزلت من السماء، فقلت: لمن أنت؟ فقالت: لمن لا يشرب الماء المبرد فى الكيزان، فتناولت الكوز فضربت به الأرض فكسرتة. قال الجنيد: فرأيت الخنزف لم يرفعه حتى عفا عليه التراب^(٢).

ومن الروايات التى ذكرها الجنيد عن خاله وأستاذه ما يفيد التربية الذوقية والروحية. قال الجنيد: «دخلت يوماً على السرى فوجدت رجلاً مغشياً عليه فقلت له: ما له. فقال: سمع آية من كتاب الله تعالى. فقلت له: يقرأ عليه الآية مرة أخرى. فقرئت؛ فأفاق الرجل. فقال السرى: من أين علمت هذا؟

فقلت له: إن قميص يوسف عليه السلام ذهب بسببه عينا يعقوب عليه السلام، ثم عاد بصره به، فأستحسن ذلك منى^(٣).

ويدل ذلك على فراسة الجنيد وعلمه بالكتاب.

وعن الجنيد أيضاً أنه قال: «وكان إذا أراد أن يفيدنى سألنى، فقال لى يوماً، ما الشكر؟ فقلت: أن لا يعصى فى نعمة. فقال: ما أحسن ما أجبت ما أحسن ما تقول. قال الجنيد: وهذا هو فرض الشكر أن لا يعصى فى نعمة^(٤). والمعنى: أن لا يعصى الله والعبد فى نعمة، بل النعمة توجب الشكر لا العصيان. وعرف السرى بالمحبة المفرطة والشوق الفياض ومما رواه الجنيد فى ذلك أنه قال: «قال رجل لسرى السقطى: كيف أنت؟ فأنشأ يقول:

(١) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ١١٦.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٤١٩.

(٣) الشعرائى: الطبقات الكبرى ج ١ ص ٧٣.

(٤) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ١١٩.

مَنْ لَمْ يَتَّ وَالْحَبُّ حَسُو فُوَادُهُ لَمْ يَدْرِ كَيْفَ تَقُتُّ الْأَكْبَادُ

ولا تخرج أقواله - رحمه الله - عن قواعد الأخلاق التي إذا ألتم بها العبد كانت سياجاً يحميه من سعر الدنيا وفتنة الحياة.

نقل الجنيد قوله: «أربع خصال ترفع العبد: العلم، والأدب، والعفة، والأمانة؛ وقوله: «احذر أن تكون ثناء منشوراً وعيباً مستوراً»^(١).

وعن الجنيد أنه قال: «كنت أعود السرى في كل ثلاثة أيام عيادة السنة، فدخلت عليه وهو يجود بنفسه فجلست عند رأسه فبكيت وسقط من دموعي على خده، ففتح عينيه ونظر إلى فقلت له: أوصني. قال: لا تصحب الأشرار، ولا تشتغل عن الله بمجالسة الأخيار»^(٢).

وكل هذه الروايات توضح الصلة الوثيقة بين الجنيد والسرى السقطي. وبعد، فالسرى مثال الإيمان الخالص والتقوى الصادقة، فلئن كان التصوف بهذه الخلال وبهذا المعنى، فلا بد أن يكون فضيلة لا يصل إليها إلا المجتهدون غاية الإجتهد، والمؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة.

هؤلاء هم الذين بذلوا النفس وتركوا النفيس وهانت عليهم الدنيا - كُلِّ الدنيا - مرضاة الله. حصروا أنفسهم في دائرة الطاعة والإلتزام، فأشرك من أفئدتهم النور، ومن قلوبهم العرفان، فأدركوا أن أعمالهم ليست هباء يذهب أدراج الرياح، وليست خواء يزول مع الزائلين، وإنما هي لله وإلى الله.. فلم تلههم عن الآخرة لاهية، ولم يعفهم عن الله عائق.. لأنهم ربطوا الدنيا بوشيجة القرية إلى الله، فهانت عليهم الدنيا، وصارت الآخرة بالنسبة لهم مطلباً من مطالب الحياة، لا يظفر به إلا الذين وضعوا المنهج الإلهي نصب أعينهم وراحوا يطبقونه في جهد ومشقة وعناء كيما يكتب لهم الفوز في الدار الآخرة. ولم تكن الدار الآخرة لأحد إلا للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين.. أي والله: العاقبة للمتقين..

(١) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ١٢٠، ١١٩.

(٢) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ١٢٥.

تعليق على المبحث الأول:

كان لزاماً علينا أن نقدم في هذا المبحث حال الفناء في الفكر الصوفي وبما يرتبط به من ألفاظ أو مصطلحات أو يؤدي إليه من مقامات أو أحوال.

فتناولنا في الفصل الأول الألفاظ والمصطلحات الصوفية مع التركيز على الجنيد والغزالي، وبما يخدم «حال الفناء» بصفة عامة.

ولم تكن المصطلحات والألفاظ ذات أهمية بالنسبة للبحث إلا لأنها ترتبط بحال الفناء؛ كما سبقت الإشارة من جهة، ومن جهة أخرى لأنها تمثل الدور الحيوي الذي لعبه الصوفية في تدوين علم الإصطلاحات وتفردوا بالعناية بالفاظهم وتعبيراتهم. فقد رأينا الحضور والصحو، والرسوخ والتمكين، والغيبية والسكر، والصعق والمحو، وغير ذلك من المصطلحات وهذا لا يقع عند الصوفي إلا في حال الفناء.

وفي الفصل الثاني. تناولنا المقامات والأحوال وكيف أنها تعبر عن تدرج طبيعي يقود الصوفي إلى حال الفناء. وإن هناك من الأحوال ما يرتبط ارتباطاً ضرورياً بالفناء كالنكاح والمحبة والمشاهدة مثلاً.

ثم رأينا أن الفناء مزلة الأقدام يصدر عن صاحبه الشطح والجنوح فيفضي به إلى الحلول أو الإنحاد أو وحدة الوجود؛ وإن كانت الأخيرة لا تعتبر من الشطحات. فأفردنا الفصل الثالث عن الفناء في الفكر الصوفي بصفة عامة، وكنا قد توخينا منهج الصحو والاعتدال. من منطلق واحد هو: أن هذا المنهج ليس جديداً وإنما عبر عنه الجنيد والغزالي تعبيراً دقيقاً وبخاصة في حال الفناء. فصحح الجنيد أخطاء الفناء، وعبر من الفناء إلى البقاء ولم يتوقف عند الفناء وكفى بل كان دائم الحضور والصحو والتميز.

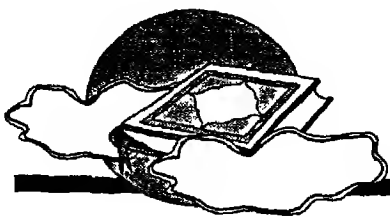
وسار الغزالي على نفس المنهج فلم يكن عنده ما يوحى بالشطح كما سنعرض في المبحث الثاني. وقد رأينا الفناء في الفكر الصوفي من الأخطاء التي وقع فيها الصوفية، فذلت عند غير المعتدلين الأقدام، فأنترق الصوفية وتميز المتصوفون بمنهج الاعتدال.

وفى الفصل الرابع: كان لزاماً علينا - أيضاً - أن نعرض نماذج لهذا المنهج المعتدل الذى كان مصدراً أساسياً من مصادر الجنيد والغزالي، فأفردنا الحديث عن الحارث المحاسبى لما له من أكبر الأثر عليهما. وأشرنا إشارة موجزة إلى السرى السقطى باعتباره من أساتذة الجنيد.

ويجب التنبيه إلى أن هذا المبحث ساعدنا كثيراً على فهم حال الفناء بمزاياه وعيوبه، وأن الجنيد والغزالي قد عبرا عن هذا المبحث فى حال الفناء ولكن وفقاً لمنهج الاعتدال الدال على تصوف سنى موزون بميزان الشرع.

كان هذا المبحث من الوسائل الضرورية التى أطلعتنا على حال الفناء فى التصوف قبل بحثه عند الجنيد والغزالي.

ولنتقل إلى المبحث الثانى؛ فعلى بركة الله...



المبحث الثاني

حال الفناء

بين الجنيت والغزالي

المبحث الثانى

حال الفناء بين الجنيد والغزالي

كنا قد رأينا حال الفناء فى الفكر الصوفى فى المبحث الأول، وكان من اليسير علينا أن نتجاوز ذلك كُلُّه ونتحدث فقط عن حال الفناء بين الجنيد والغزالي. ولكن رأينا أنه مما لا بد منه عرض علاقة الفناء فى الفكر الصوفى عند البسطامى والحلاج وابن عربى مثلاً - بالتصوف السنى، ثم بعد ذلك يأتى الحديث عن حال الفناء عند الجنيد والغزالي، فإن لكلاهما مواقف صريحة ومحددة تجاه الفناء فى الاتحاد، والفناء فى الحلول.

وفى هذا المبحث نتناول أولاً: حال الفناء عند الجنيد^(١) وفيه أربعة فصول:

(١) أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد الخراز، «المربى بفنون العلم المؤيد بعيون الحلم المنور بخالص الإيمان والإيقان، العالم بمودع الكتاب والعامل بعلم الخطاب، الموافق فيه للبيان والصواب. توفى رحمة الله فى آخر ساعة من يوم الجمعة ودفن يوم السبت (٢٩٧هـ / ٩١٠م). كان أبوه يبيع الزجاج فلذلك كان يقال له: القواريرى. أصله من «نهاوند» ومولده ومنشؤه بالعراق. صاحب خاله السرى السقطى والحارث المحاسبى وغيرهما. كان أبو القاسم الجنيد فقيهاً على مذهب أبى ثور وكان يفتى فى حلقاته وهو ابن عشرين سنة. ولازم الجنيد التبعيد، حتى فتح الله عليه بكثير من العلوم، وكان إذا تكلم فيها لم يكن له وقفة ولا كبوة. كان ورده فى كل يوم ثلثمائة ألف تسيحة، ومكث أربعين سنة لا يأوى إلى فراش ففتح الله عليه من العلوم النافعة والأعمال الصالحة بأمر لم تحصل لغيره فى زمانه. وكان يعرف - بالإضافة إلى علوم الصوفية - سائر العلوم الدينية حتى كان يقول فى المسألة الواحدة وجوهاً كثيرة لم تخطر قط على بال العلماء.

كان سيد الطائفة البغدادية وهو من أئمة القوم وساداتهم مقبول على جميع الألسنة. وقد أدرج عماد الدين ابن كثير (ت ٤٧٤هـ) الجنيد ضمن وفيات سنة ثمان وتسعين ومائتين من الهجرة. وأجمعت المراجع الصوفية على أن وفاته كانت سنة سبع وتسعين ومائتين من الهجرة. (عماد الدين أبى الفداء ابن كثير: البداية والنهاية - حققه وراجعه وعلق عليه محمد عبدالعزيز النجار - دار الفد العربى - المجلد السادس - العدد ٦٠ - الطبعة الاولى د.ت ص ١٤٦. وكذلك السلمى: طبقات الصوفية ص ١٥٥، وكذلك انظر: أبونعيم الاصفهاني: حلية الأولياء: ج ١ ص ٢٥٥، وكذلك: القشيري: الرسالة القشيرية ص ٤٣٠ ولندكر أن القشيري ذكر أقوال الجنيد فى الرسالة فى أكثر من مائة وعشرين موضعاً. وكذلك انظر:-

الفصل الأول: الفناء والتصوف عند الجنيد.

الفصل الثاني: موقف الجنيد من الشطحيات.

الفصل الثالث: وفيه نقطتان جوهريتان:

(١) تصحيح أخطاء الفناء في التصوف.

(٢) القيمة الأدبية والذوقية التي تركها الجنيد وتأثر بها الغزالي.

الفصل الرابع: الفناء في التوحيد.

وننتهى من حال الفناء عند الجنيد بدعاء له يحمل مفهوم الفناء

كما قدمه التصوف الإسلامى.

وفى هذا المبحث أيضاً تناول ثانياً: حال الفناء عند الغزالي. وفيه ثلاثة فصول:

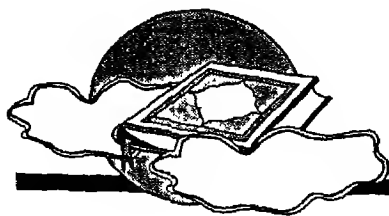
الفصل الأول: مصادر التصوف السنى عند الغزالي.

الفصل الثاني: المشاهدة والكشف.

الفصل الثالث: الفناء في التوحيد.

ثم خاتمة ونتائج البحث.

=مبدل الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٧٢. وإذا رجعنا إلى أقدم مرجع فى التصوف وهو «اللمع» لمجد السراج الطوسى يذكر أقوال الجنيد فى أكثر من ١٤٠ موضع. انظر السراج الطوسى: اللمع الصفحات التالية: ٤٥، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٧، ٥٨، ٦٦، ٦٧، ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ٨٥، ٨٨، ٩٧، ١٠٣، ١٢٨، ١٤٤، ١٤٥، ١٥١، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٧٢، ١٧٨، ١٧٩، ١٩٨، ٢٠٤، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١١، ٣١٤، ٣١٨، ٣٢١، ٣٢٤، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤٣، ٣٥٤، ٣٥٨، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٣، ٣٧٥، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٩٠، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٧، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٣، ٤٢٥، ٤٢٧، ٤٣٢، ٤٣٥، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٤٦، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٩، ٤٦١، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩٨، ٥٠٠، ٥٠٣، ٥٠٤. هذا يدل على مكانة الجنيد فى التصوف مما جعل الطوسى يشحن اللمع بأقوال الجنيد، وتصدر أقواله رحمه الله كل الموضوعات التى تناولها هذا الكتاب بلا استثناء.



الفصل الأول

التصوف والفناء

عند الجنيد

الفصل الأول

الفناء والتصوف عند الجنيد

تمهيد:

نعرض فى هذا الفصل علاقة الفناء بالتصوف عند الجنيد، فإن الفناء هو هدف التصوف وهو الغاية التى يرمى إليها المتصوفون. فكيف كان حال الفناء فى التصوف عند الجنيد؟ وما هى الروابط بينه وبين موضوع التصوف كعلم وكفهوم، وعلاقة بين العبد وخالقه؛ وكتجربة روحية، فريدة، وخاصة، وذاتية؟!

وإذا كانت غاية التصوف هو الفناء فى الله فكيف وفق الصوفية بين موضوع الشريعة وهذا الموضوع الذى يبدو من أخص خصائص الحقيقة؟ وهل جاء توفيقهم سمة دالة على التصوف فى الإسلام أم أن ذلك ليس له علاقة بمفهوم التصوف فى الإسلام؟ سنرى ذلك كله خلال هذا المبحث. لكن فى هذا الفصل نعرض الغاية من التصوف. هذه الغاية التى ترمى إلى الفناء. فليس الفناء بعيداً عن التصوف بل هو الهدف والهدف الأوحده. وغاية المتصوف جهد مبدول لإدراك هذا الهدف الذى يجعله قاماً مع الله بلا علاقة.

١ - علاقة الفناء بالتصوف عند الإمام الجنيد:

يرتبط الفناء بالتصوف ارتباطاً وثيقاً، بل هو غاية ما ينتهى إليه السالك للطريق الصوفى، فهو بذلك يعد أعلى أهداف التصوف، فمن حيث الاشتقاق اللفظى، فإن لفظة «تصوف» تتكون من أربعة حروف.. هى «التاء» و«الصاد» و«الواو» و«الفاء». فناء التصوف تشير إلى التجريد، وصاده تشير إلى «الصفاء»، و«واوه» تشير إلى «الوفاء» وفاؤه تشير إلى «الفناء».

وليس التصوف هاما فقط من ناحية اللفظ، ولكن أيضاً من ناحية المضمون. وفي آخر مخطوط «دواء التفريط» للإمام الجنيد، ذكر الشيخ الإمام العالم أبو سعيد فضل الله بن أبي الخير المنهجي أن: «التصوف أربعة أقسام: تجريد، وصفاء، وفناء، وفناء، مأخوذ من لفظة التصوف.. فتساء من التجريد، والتجريد ثلاثة أقسام.. تجريد عن الدنيا ظاهراً، وتجريد عن الدعوى باطناً، وتجريد عن رؤية التجريد.

وصاده من الصفاء، والصفاء على ثلاثة أقسام.. صفاء من كدورات البشرية وهي الشهوة. وصفاء من الأخلاق النقية وهي الغضب، وصفاء من ملاحظة الغير وهو التوحيد. وواوه من الوفاء، والوفاء على ثلاثة أقسام: وفاء بالعبادة وهو الأعمال الصالحة. وفاء بالعبودية وهو الأخلاق الفاضلة، وفاء بالمعبودية وهو المعارف الكاملة. وفناؤه من «الفناء» والفناء على ثلاثة أقسام.. فناء في الأفعال، وهو أن تشهد أن لا فاعل إلا الله تعالى. وفناء في الصفات وهو أن تشهد أن لا حي إلا الله تعالى.. وفناء في الذات وهو أن تشهد أن لا موجود إلا الله تعالى»^(١).

ومن الفناء يلزم البقاء كما قيل^(١):

فيفنى ثم يفنى ثم يفنى وكان فناؤه عين البقاء

وقال الشيخ أسعد بن عبد الرحمن النهاوندي «فناء التصوف: فناء الناسوتية وظهور اللاهوتية»^(٢) ولما سئل أبو سعيد بن الأعرابي رضى الله عنه عن الفناء، قال: «الفناء أن تبدو العظمة والجلال على العبد، فتتسيه الدنيا والآخرة والأحوال والدرجات والمقامات. والأذكار تفنيه عن كل شيء وعن عقله، وعن نفسه، وعن فنائه عن الفناء، لأنه يفرق في التعظيم عقله»^(٣).

(١) أبو القاسم الجنيد: دواء التفريط مخطوط رقم ٣٧٣ تصوف ٦ ورقات؛ بمعهد المخطوطات العربية، لوحة ٦٠.

(٢) أبو القاسم الجنيد: السر في أنفاس الصوفية، مخطوط رقم ٩٥ تصوف غير مفهرس - ٢١ ورقة بمعهد المخطوطات العربية لوحة ١٩ ش.

(٣) شرح الرندي على الحكم العطانية ج ١ ص ٩٩.

وهنا يجمع العبد بين - مراحل الفناء الثلاث :-

فالمرحلة الأولى: وهى الفناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق. وذلك معنى من معانى الفناء يطلق عليه الفناء عن إرادة السوى وهو الفناء عن «الأفعال».

والمرحلة الثانية: الفناء عن شهود الخلق بشهوده الحق؛ أو الفناء عن شهود السوى، وفيه يفنى العبد عن رؤية الأغيار وهو المعبر عنه سابقاً بالفناء عن «الصفات».

والمرحلة الثالثة: وهو الفناء بمعناه النفسى، وفيه يكون فناؤه عن شهود فناءه بإستهلاكه فى وجود الحق بمعنى غياب الحس والوعى والإستهلاك الكامل فى وجود الله، وهو الفناء المعبر عنه سابقاً بالفناء عن «الذات»^(١).

ولتذكر هنا سلسلة النظام الصوفى «المقامات والأحوال»، فقبل هذه المراحل الثلاث جميعاً - توجد مرحلة هامة وهى الفناء بمعناه الأخلاقى^(٢). وهو المشهود فيه ذلك التحول الملحوظ لصفات الإنسان وتغيرها من صفات سيئة إلى صفات حسنة. وهذا المعنى من الفناء يطلق عليه بالجانب الأخلاقى وتدخل فيه سلسلة النظام الصوفى، فالزهد هو الذى يمثل هذا الجانب الأخلاقى لفكرة الفناء.. وليس الزهد فقط بل هناك كثير من الأحوال والمقامات كالطوكل والفقر والشكر وغير ذلك مما يعبر عن المعنى الأخلاقى للفناء.

الفناء - إذن - فى جوهره يحمل معنى فريداً من معانى الأخلاق: طرح الصفات الدميمة والرغبات الشخصية يؤدى بالصوفى حتماً إلى مرتبة الفناء. وذلك عندما يتحلى بالصفات الحميدة التى تؤهله لأن يكون من المقربين إلى الله، فيفنى عن الخصال السيئة، ويبقى بالخصال الحميدة.

وبهذا المعنى الأخلاقى استطاع الصوفية أن يجعلوا للفناء دوراً هاماً من مزايا التصوف، لأن الفناء بهذا المعنى «يمثل التصوف الإسلامى بمعناه الاصطلاحي الدقيق».

(١) د. أبو الوفا الثقفانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٣٠، ١٣١.

(٢) د. كمال جعفر: التصوف: طريقاً، وتجربة، ومذهباً - دار الكتب الجامعية، ١٩٧٠ ص ٢٢٢.

فالمقصود بالفناء هو أن يصل الصوفى من رياضياته إلى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته أو بانيته، كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة، وهذا هو الفناء فى الحقيقة المطلقة، فإنه قد فُتيت إرادته فى إرادة الله^(١). ولا يتسنى له ذلك إلا بعد أن يمر بطريق صعب ومجهود شاق تتداخل فيه «السلسلة» السابقة وتحسن فيه أخلاقه، وتحسين الأخلاق لا يأتى إلا بعد تزكية النفس، ولا يكون طريق التزكية إلا بالإذعان لسياسة الشرع^(٢).

يدلنا ذلك على أن الفناء هو حقيقة التصوف ومراده الأول، فقليلاً ما تلاحظ بعض المريدين أو المشايخ لا يعتقدون فى الفناء بأنه مراد التصوف، ولكن اعتقادهم الحق أنه موضوع التصوف بصفة خاصة، وإليه تنتهى الغاية من هذا الطريق.

قيل للجنيد: ما التصوف؟ .. قال: لحوق السر بالحق، ولا ينال ذلك إلا بفناء النفس عن الأسباب لقوة الروح والقيام مع الحق^(٣) والمعنى من ذلك: أن الصوفى الحق لا يلتفت إلى شيء سوى الله ليس تظاهراً ولا رياءً، وليس تفاخراً أمام الناس، ولكنه سر ملحوق بالله لا يتيسر إلا بفناء النفس عن الحظوظ والأسباب.

ويفسر ذلك قوله أيضاً فى معنى التصوف: «تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعى النفسانية، واستعمال ما هو أولى مع الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، وإتباع الرسول ﷺ فى الشريعة»^(٤).

فهذه الصفات تبين لنا موقف الجنيد الإيجابى من التصوف ومن المجتمع، فهو لا يخرج بالصوفى عن حدود الدين، بل إن هذه الصفات المذكورة هى من صميم الدين..

(١) د. أبو الوفا التفازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٧، ٨.

(٢) السهروردى: عوارف المعارف ص ٢٠٩.

(٣) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٩.

(٤) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٣٤، ٣٥، وانظر كذلك: د. طه حسين الدسوقي: الإمام

الجنيد، وبعض الشخصية الصوفية - مجلة كلية أصول الدين - دار الطباعة المحمدية - القاهرة ١٠٤١ هـ

١٩٨١ م، ص ٢٦٥.

وموقف الصوفي من المجتمع هو موقف المساهمة الإيجابية في النصح لجميع الأمة. وهو لا يزال كذلك طالما وفيَّ الله على الحقيقة، وأتبع سنة الرسول في الشريعة. فمما لا ريب فيه أن الجنيد يرسم هنا حدود الشخصية الصوفية من منطلق أيديولوجي قائم على الشريعة، ويتحدد به سلوك العارف تجاه مجتمعه.

غير أن فكرة الفناء عنده لا تخرج عن مقصود التصوف الإسلامي بالمعنى السابق، مهما حاول بعض الباحثين ردها إلى مصادر غير إسلامية - كما سنرى ذلك في المباحث الآتية التي تؤكد شرعية الفناء.

فالفناء عند الجنيد يعني فناءً عن الأوصاف، وإدراكاً للبقاء، وفي رواية جعفر الخلدی: قال: «سمعت الجنيد رحمه الله قال، وسئل عن الفناء فقال: إذا فني الفناء عن أوصافه، أدرك البقاء بتمامه» وقال أيضاً: «استعجم كلُّك عن أوصافك، واستعمال الكل منك بكليتك»^(١) والفناء بهذا المعنى «أخلاقي» يصير فيه العبد خالصاً من النوازع النفسية والدوافع العائقة للغاية وهي درجة الوصول إلى هذا المقام الشريف^(٢).

لابد - إذن - من المجهود في البداية.. فنفستح كل باب وكل علم نفيس بذل المجهود^(٣). كما قال. وبعد ذلك يكون الفناء وهيباً إلهياً من قبيل الله يفيض به على بعض أوليائه الخُلص، فهو فيض من عطاء الألوهية. على أن الجنيد يعترف بأنه «عاني تلك التجربة بناء على فضل الله وعطائه وهذا الفضل وهذا العطاء يتمثل في قدرته على تخلصه من نوازع نفسه»^(٤).

وليس الفناء عند الجنيد فقط فضلاً وعطاء؛ ولكنه كذلك عند جميع الصوفية؛ فهو من جملة الأحوال النازلة على العباد هو: «فضل من الله، وموهبة للعبد وليس من الأفعال التي يكون سبيلها الكسب»^(٥).

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٢٨٥.

(٢) وستحدث بعد قليل عن درجة الوصول عند الجنيد وهي تعبير عن الفناء.

(٣) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٦٣.

(٤) د. كمال جعفر: التصوف، طريقاً، وتجربة، ومذهباً ص ٢٥٠.

(٥) د. أبو الوفا التفازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٣٣.

فالموهبة العطائية التي ينعم بها الله على عباده الصالحين هي التجربة الروحية؛ وهي أهم خصائص الفناء وهي المثوبة التي يجزى بها الله عباده الأولياء بعد أن يسلموا له أفئدتهم طيعين مختارين.

ويقدم لنا الجنيد في كتاب «الفناء» صورة صادقة لهذه الموهبة الربانية، تظهر من خلالها كيفية الفناء.. فالله سبحانه - أعان هؤلاء المنقطعين إليه على أن يكونوا من حزبه، فلم تخطر على نفوسهم خواطر الحيرة والإضطراب فتكون سبباً شاغلاً لها عن الوصول أو تكون دافعاً لتشويش أخيلتهم وبعدهم عن حقائق التوحيد.

ونرى الجنيد يبدأ كتاب الفناء بقوله: الحمد لله الذي قطع العلائق عن المنقطعين إليه ووهب الحقائق للمتصلين به المعتمدين عليه، حين أوجدتهم ووهب لهم حبه، فأثبت العارفين في حزبه، وجعلهم درجات في مواهبه، وآراهم قوة أبداها عنه، ووهبهم منه من فضله، فلم تعترض عليهم الخطرات بملكها، ولم تلتق بهم الصفات المسببة للنقائص في نسبتها، لا تنسابهم إلى حقائق التوحيد، بنفاد التجريد فيما كانت به الدعوة، ووجدت به أسباب الخطوة من بوادي الغيوب وقرب المحبوب»^(١).

فالمعول كله على الله، وتجربة الفناء هنا تجربة وهبية، لأن الله سبحانه وتعالى جعل المقربين إليه درجات في مواهبه، ووهبهم - بقدر طاقتهم المبدولة - منه من فضله. فإذا فنى العبد عن نفسه واستحضر الذات الإلهية بكامل جلالها، فهذا فناء من فضل الله يمن به على أولئك المنقطعين إليه.

ويحدثنا الجنيد نفسه عن تجربته في الفناء فيقول: «... ثم سمعته يقول: «وهبني ثم استتر عني، فأنا أضمر الأشياء على الويل لي مني: أكادني وعنه بي خدعني!! كان حضوري سبب فقدي، وكانت متعتي بمشاهدتي كمال جهدي»^(٢).

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، ضمن مخطوط رسائل في التوحيد ١٣٤ توحيد ٤٧ ورقة بمعهد المخطوطات العربية، لوحة ٥٥.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، ضمن مخطوط رسائل في التوحيد لوحة ٥٥.

وهنا يحاول الجنيد أن يتخلص من دوافعه ورغباته الشخصية، وينطلق فيصور مرة أخرى ماذا يكون الإنسان بعد أن يتخلص من هذه الدوافع الشخصية ورغبات النفوس ماذا عساه يكون؟!

ماذا يصير بعد قهر الذات، وإزالة الصفات الخبيثة بقطع علائق الشهوات وهو واضح في اعتباره الأول الوصول إلى الفناء في الذات الإلهية، لربما يعرف شيئاً عن هذه الحقيقة المطلقة ولعلّه يدرك، ففي مثل هذا الإدراك؛ اليقين الكامل؟!

لا شك أنه سيصبح شخصاً مجرداً عن الأهواء والآفات، راقياً إلى أقصى حدود الإرتقاء، يشعر بالمتعة الروحية الخالصة وهو في هذه المرحلة من الفناء.. فإذا النفس محمية الأسرار، وإذا الدوافع والرغبات في منأى بعيدة عن كل ما يعكّر صفاء الخواطر ونقاء النفوس.

وحين وصل الجنيد إلى هذه المرحلة من المشاهدة الدائمة التي تحتل كل كيانه قال: «الآن عدت قواى لعناء سرى» فلم يستطع أن يجد للوجود ذوقاً، فلا يخلو من تمكين الشهود، ولم يستطع - أيضاً - أن يجد النعيم، ولا التعذيب من جنس التعذيب.. حتى صبح له أن يقول: «.. طارت المذاقات عنى وتفانت اللغات من وضعى، فلا صفة تبدى ولا داعية تجدى» وحينما بلغ الأمر تمامه واكتملت التجربة لديه، ووصل إلى المرحلة الأخيرة من الفناء عن الذات ونهاية الشهود قال: «كان الأمر فى إبدائه كما لم يزل فى إبتدائه»^(١).

وهو الفناء فى التوحيد.. التحقيق من الذات الواحدة، ومرد هذا الأمر الذى وصل إليه الجنيد يرجع إلى حقيقة التصوف وجوهره الذى يقتضى فناء الصفات البشرية «فناء موقوتاً» ويتأتى هذا عن بقاء الصفات الإلهية، وهى من صفات الله. ولأجل ذلك قال الجنيد: «التصوف نعت أقيم العبد فيه. قيل: نعت للعبد؟ أم نعت للحق؟ فقال: نعت للحق حقيقة، ونعت للعبد رسماً»^(٢).

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٥.

(٢) الهجویری: كشف المحجوب ص ٤ وانظر كذلك: السلمی: الطبقات ص ١٥٨.

ويعلق الهجویری على قول الجنید فيقول: «أما مظهره فيقتضى من الإنسان دوام المجاهدة، ودوام المجاهدة من الصفات الإنسانية على الإطلاق. إذ أن الصفات الإنسانية غير ثابتة، فهي ليست إلا رسماً لا دوام له، إذ أن الفاعل هو الله، ولهذا فهي في الحقيقة من عمل الله»^(١).

وربما كان هذا هو المعنى الذى قصده الجنید بقوله: «التصوف هو أن يميئك الحق عنك ويحييك به» وهو أيضاً معنى قوله: «أن يكون العبد قائماً فى الأشياء بالله لا بنفسه»^(٢). عندئذ - وعلى حد قول الجنید - سيكون فى هذه الحالة مع الله بلا علاقة^(٣) لأن علاقته بالأشياء تكاد تصبح شبه مفقودة؛ ولا يجد لنفسه علاقة سوى أن تكون علاقته مع الله وكفى. وهذا عين الفناء فى التوحيد، كما سيأتى تفصيله عند الجنید والغزالي.

وحسبه هذه العلاقة التى تجعله قائماً فى الأشياء بالله متصرفاً فيها بقدرته، وقضائه وقواه - وذلك هو المقصود بالعبد الربانى الذى ورد فى الحديث القدسى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل قال من عادى لى ولياً فقد بارزنى بالحرب، وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب مما افترضته عليه ولا زال يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته، كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى عليها ولئن سألنى عبدى أعطيته ولئن استعاذنى لأعيذه»^(٤).

(١) الهجویری: كشف المحجوب ص ٤٥.

(٢) السهروردي: عوارف المعارف ص ٧٥ وانظر كذلك: القشيري: الرسالة القشيرية ص ٢٨١.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٢٨٠ وكذلك السهروردي: عوارف المعارف ص ٥٤.

(٤) الحديث رواه أبو هريرة: السنن الكبرى - باب الخروج من المظالم والتقرب إلى الله تعالى بالصدقة ونوافل الخير ورجاء الإجابة.. للإمام أبى بكر بن الحسين بن على البيهقى ٤٥٨هـ - المجلد الثالث ط دار الفكر بيروت، ص ٣٤٦ وورد الحديث فى صحيح البخارى هكذا: «عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ من عادى لى ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما افترضته عليه وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها. وإن سألنى لأعطينه ولئن استعاذنى لأعيذه، وما ترددت عن شيء =

ومن كان هذا حاله فهو جدير بكل استحقاق لدرجات القرب، «لأنه أفرد القلب لله تعالى وهو أمر مطلوب بكل حال»^(١) فانفتحت عنه العيوب والمثالب كالرياء والمعجب والطمع ثم أثبتت عليه المزايا والفضائل كالإخلاص، والمنة، والتوكل، لأنه أسقط الخلق من عينه، ودار جماع همّه على مراقبة الله في نفسه، لأنه «مدار الكل» والى ذلك أشار سهل بن عبدالله، رضى الله عنه بقوله: «لا يبلغ العبد حقيقة من هذا الأمر، حتى تسقط نفسه من عينه، فلا يرى في الدارين إلا هو وربه أو يسقط الخلق من عينه، فلا يبالى بحال يرويه»^(٢) فيصبح من العباد الذين «صحبوا الدنيا بأبدانهم، وفارقوها بعقود إيمانهم»^(٣). وهم الذين قال فيهم الجنيد في «دواء التفريط»: «.. أشرف بهم على التغيير إلى ما هم إليه صائرون، وفيه مقيمون، وإليه راجعون، فهربوا من مطالبة نفوسهم الأمانة بالسوء، والداعية إلى المهالك، والمعيّنة للهوى، والمغموسة في البلاء، والمهتمة بإضافة الأسواء - إلى قبول داعي التنزيل المحكم الذي لا يحتمل التأويل. إذ يقول تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾. ففرع أسمع فهوهم حلاوة الدعوة بتصفح التمييز»^(٤).

ولما استجاب هؤلاء المخلصون إلى داعي التنزيل كان لازماً عليهم أن يلجئوا إلى حظيرة الإيمان، وإلى رحاب الله. «فأسرعوا إلى حذف العلائق الشاغلة عن معانقة الخدم، وتجرعوا مرارة المكابدة وصدقوا الله في معاملته، وأحسنوا الأدب فيما توجهوا

«أنا فاعله تردى من قبض عبدي المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته (صحيح البخاري - باب التواضع - الجزء الثاني - طبعه دار الشعب سنة ٣٧٨هـ - ص ١٣١).

(١) الشيخ زروق: قواعد التصوف ص ١٠٩.

(٢) أبو القاسم الجنيد: دواء التفريط: مخطوط رقم ٣٧٣ تصوف؛ ٦ ورقات بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٦.

(٣) أبو القاسم الجنيد: دواء التفريط.. وورد جزء من هذه المخطوطة في «حلية الأولياء» ج ١٠ ص ٢٦٣ قال أبو نعيم الأصفهاني: «حدثنا أبو بكر محمد بن يعقوب قال سمعت أبا القاسم الجنيد ابن محمد يقول: إن الله عبداً صاحبوا الدنيا بأبدانهم.. إلى أن يذكر الآية ولكم فيها ما تشتهى أنفسكم ولكم فيها ما تدعون». وبالمقارنة بين المخطوط ونص الحلية ظهر بعض الاختلافات في الألفاظ؛ والآية الواردة في المخطوط من سورة الأنفال: (٢٤)..

إليه، وهانت عليهم المصائب، وعرفوا قدر ما يطلبون، واغتموا سلامة الأوقات وسلامة الجوارح، وأقاموا شهوات النفوس، وسجنوا همومهم عن القلب إلى مذكور سوى وليهم، وحرسوا قلوبهم عن التطلع في مرآة الغفلة^(١).

ثم يصف الجنيد هؤلاء المخلصين وصفاً هو بمثابة المزية الفضلى لمنهج المعتدل فيقول: «وأقاموا عليها رقيباً من علم من لا يخفى عليه مثال ذرة من بر ولا بحر ومن أحاط بكل شيء علماً، وأحاط بن خيراً، فانقادت تلك النفوس بعد اعتياصها، واستبقت متنافسة «لأبناء جنسها»^(٢) نفوسٌ ساسها^(٣) وليها، وحفظها باريها وكلاها كافيها.

ثم يوصي الجنيد مريديه وأتباعه وأخوانه فيقول: «فتوسم^(٤) يا أخى إن كنت بصيراً ما ترد عليهم في وقت مناجاتهم، وماذا يلقونه من نوازل حاجاتهم». ويلخص لنا آداب الطريق وصفات المقربين في صورة أدبية رائعة تأخذ بمجامع القلوب وتشجّل الهمم على مواصلة المسيرة ومتابعة السالكين.. وهذه الصورة أجمل ما في التصوف من خلاصة التجارب الروحية وأروع ما فيه من ملازمة الطريق إلى الله.

يقول: ترى أرواحاً تترد في أجسادها^(٥)، أذابتها^(٦) الخشية، وذلتها الخدمة وتسربلها الحياء، وجمعها القرب، وأسكتها الوقار، وأنطقها التذكار^(٧)، وحالفها السهر، وأنطقها الحذر، أنيسها الخلوة، وحديثها^(٨) الفكر، وشعارها الذكر. شغلها بالله متصل وعن غيره منفصل. لا تتلقى قادماً، ولا تشيع ظاعناً. غذاؤها الجوع والظما، وراحتها في التوكل، وكنزها الثقة^(٩)، ومعوّلها الإعتماد، ودائبها^(١٠) الصبر، وقرينها

(١) وهجموا بالنفوس على معانقة الأعمال - ساقطة من المخطوطة.

(٢) لأبناء جنسها - ساقطة أيضاً.

(٣) وردت في المخطوطة ماسها وليها.

(٤) في الحلية: (فتوسم) (٥) في الحلية (في أجساد).

(٦) في الحلية: (أذبلتها). (٧) في الحلية: ساقطة.

(٨) في الحلية: (وحديثها الفكرة).

(٩) في الحلية: كنزها الثقة بالله.

(١٠) في الحلية: (ودواؤها الصبر).

الرضا.. نفوس قدمت لشان^(١) الحق، وقضيت^(٢) لنفيس الخدم، وكفيت مونة ثقل المحن.. ﴿لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ، نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ﴾^(٣) نَزَلَا مِنْ غُفُورٍ رَحِيمٍ^(٤).

٢ - حقيقة التصوف عند الجنيد:

وإذا كان التصوف بهذا المعنى الجليل، وهذا الهدف الأسمى، فلا يكون من جنس الأشكال والمظاهر ولا هو من شارات الأسماء والعناوين، ولكنه جوهر وحقيقة يحتمل المعاني التي تدعم كيان المسلم - ظاهراً وباطناً - إذا هو راعاها وحافظ عليها. بل هو جُملة الصفات التي يتصف بها الأنبياء والمرسلين. وفي ذلك قال الجنيد: «التصوف مبنى على ثمانى خصال: «السخاء والرضا، والصبر، والإشارة، والقربة، ولبس الصوف، والسياسة، والفقر». وكل خصلة من هذه الخصال ترتبط بصفة من صفات الأنبياء، فالسخاء لإبراهيم، والرضا لإسماعيل، والصبر لأيوب، والإشارة لזكريا، والغربة ليحيى، ولبس الصوف فلموسى، والسياسة لعيسى، والفقر لمحمد صلى الله عليه وعليهم وسلم أجمعين^(١).

(١) فى الحلية: (نفوس قدمت لتأدية الحقوق).

(٢) فى الحلية: (ورقت لنفيس العلم المخزون).

(٣) يعنى فى الدارين ما تدعون هكذا وردت فى المخطوطة.

(٤) سورة فصلت: الآية ٣١، ٣٢.

(٤) أبو القاسم الجنيد: دواء التفريط ص ١، ٢ ولنشير إلى أن هذا الجزء الذى نقلناه من المخطوطة، وقارنا بينه وبين نص الحلية ساقط من مجموعة رسائل الجنيد: للدكتور على حسن عبد القادر، (انظر دواء التفريط تحقيق د. على حسن عبد القادر - رسائل الجنيد، ط برعى وجدادى - القاهرة ١٩٨٨ م، ص ٧٢). وتجدر الإشارة كذلك إلى نقصان تحقيق هذه الرسائل تحقيقاً يكشف لنا عن دقتها، إذ يسقط منها - بعد المقارنة بينها وبين المخطوطات التى جمعناها عن الجنيد - أهم رسائله المتصلة بموضوعنا، مما جعلنا لا نعوّل كثيراً على تحقيق تلك الرسائل بمقدار تعويلنا على المخطوطات نفسها.

(٥) الهجویری: كشف المحجوب ص ٤٩، وكذلك طبقات الشمرانى ج ١، ص ٧٣ وكذلك انظر د. حسن الشراوى: أصول التصوف الإسلامى، مطابع جريدة السفير، الإسكندرية ١٩٨٦، ص ٣٠٤.

ولا يخرج الصوفى فى تصوفه عن حقيقة التصوف الحق، أو عن حقيقة التوحيد، والخارجون عن مفهوم التصوف الحق أو مفهوم التوحيد - فى رأى الجنيد - كاذبون وليسوا بمتصوفين.

روى صاحب «الحلية» أن الجنيد سئل عن التصوف فقال: اسم جامع لعشرة معانى: الأول: التقلل من كل شىء من الدنيا عن التكاثر فيها.

الثانى: اعتماد القلب على الله عز وجل من السكون إلى الأسباب.

الثالث: الرغبة فى الطاعات من التطوع فى وجود العوائى.

الرابع: الصبر عن فقد الدنيا؛ عن الخروج إلى المسألة والشكوى.

الخامس: التمييز فى الأخذ عند وجود الشىء.

السادس: الشغل بالله عز وجل عن سائر الأشغال.

السابع: الذكر الخفى عن جميع الأذكار.

الثامن: تحقيق الإخلاص فى دخول الوسوسة.

التاسع: اليقين فى دخول الشك.

العاشر: السكون إلى الله عز وجل من الإضطراب والوحشة.

ثم قال: «فإذا استجمع «الصوفى» هذه الخصال استحق بها الاسم وإلا فهو كاذب»^(١).

ذلك ميزان محكم يسير عليه التصوف عند الجنيد... وكل هذه الخصال - كما ترى - تؤدى إلى فهم حقيقة التصوف وفهم التوحيد الذى يربط الإنسان بخالقه ولا يشغله عن الله شاغل. ومن جملة الخصال السابقة يتضح لنا أن التصوف عند الجنيد هو صورة

(١) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، الجزء الأول ص ٢٢، وانظر كذلك: د. سعيد مراد: التصوف رياضة روحية خالصة، ص ٢٣، ٢٤.

راقية تُعلى من شأن النفس إذا قهر الإنسان نفسه وألزمها الطاعة ومع ذلك لا يسكن إليها وإن دامت طاعتها. فهذه صورة نفسانية، تذهب وراء القشور والظلال لتعالج آفات النفوس. ولن يكون للجنيّد هذا المقدار من معرفة خوافي السلوك إلا إذا كان من المدققين فى آيات القرآن؛ ومن المنشغلين بالله عن سائر الأشغال؛ ولن تكون له هذه الحكمة القرآنية ولن يكون له ذلك الإنشغال إلا إذا جاهد النفس ونظر إلى خصائصها نظرة اعتبار وتأمل واتعاظ.

والنفسانيون يردون آفات النفس فى هذا الزمان إلى علل العصر وأمراض الحياة.. ولرب مريض ضاقت به أوهام الأعضاء وأدوية النفوس فهم فى ببداء لاتحدّها الحدود من عوالم النفس وبواطن الضمير. ولكن الصوفية يرون مرض النفس إنما هو فى البعد عن حظيرة الإيمان، وهو رأى خاص بهم نتيجة تجربة وممارسة واختبار.

قال الجنيّد: لا تسكن إلى نفسك وإن دامت طاعتها، فإن لها خدائع وإن سكنت إليها كنت مخدوعاً. وقيل من رضى عن نفسه سخط الناس عليه^(١).

ويبدو أثر المحاسبى واضحاً على الجنيّد فى هذه النقطة «محاسبة النفس حتى فى أصدق صور الطاعات». وثمة أمر آخر هو أن التصوف عند الجنيّد يقتضى التسليم ويتطلب مواجهة الإرادة الداخلية التى تستتبع مراقبة النفس وتطويعها ناحية الطاعة والتسليم.

والقلوب الضعيفة هى التى تستسلم لقيادة النفوس وسيطرة الأهواء، ومراد النفوس - فى الأغلب الأعم - هو من الآفات والشرور. على العبد الصادق فى الصلاح أن يقاومه ويجالده نفسه فى المقاومة والجلاد. ولذلك قال الجنيّد: «أساس الكفر قيامك على مراد نفسك، لأن النفس الدنيئة لا تتصل بحقيقة الإسلام، وتجتهد أن تبعد عنها ومن ألتفت أنكر، ومن أنكر أشرك»^(٢)؛ لماذا؟.. لأن الإيمان الصادق، قاهر لإرادة

(١) الراغب الأصفهاني: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء - دار الجيل - بيروت لبنان - ط

الثانية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، تهذيب واختصار إبراهيم زيدان ص ٦.

(٢) الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٤٠.

التصرف وموجب لتمام الإذعان، والنفس الجموحة إنما تقود صاحبها إلى الكفر والضلال بعد أن تسلمه إلى آفة الاختيار والتدبير.

والصوفية - ومنهم الجنيد - يدعون إلى الأعمال الخالصة التي يكون فيها الأمر موكولاً إلى الله. ولا يعمل العبد عملاً من الأعمال إلا ويكون الله قائماً عليه، مراقباً له في الحركة والسكون ولا تحسب الأعمال صالحة خالصة لوجه الله إلا إذا وظفها الإنسان بمشروعية تتفق وهذا الإخلاص الصالح، ولا تكون هذه المشروعية موافقة للإصلاح والإصلاح إلا حين يكون العمل ساقطاً عن العبد موظفاً لله، أو بعبارة أخرى - حين يكون الاختيار - في المقام الأول موكولاً إلى الله - ومن ثم - فلا تدبير تحاوله عقول البشر!

وليس معنى إسقاط التدبير هنا هو أنه نقيصة إنسانية يحاسب عليها الإنسان لإهماله لها، ولكن معناه أن هاهنا ثقة أعلى من ثقة التدبير البشري.. فالعبد الصالح يسقط عن نفسه الاختيار لفقده الثقة بقدراته المحدودة ولكنه يسترسل الثقة بقدرات الألوهية المطلقة، فتتوب الثانية مكان الأولى وهو ضامن أنه موفق إلى صالح الأعمال في الدارين.

فإذا استطاع الرجل الصالح أن يسقط عن نفسه آفات الاختيار والتدبير، ولم تكن أعماله زيادة له في طيبات الحياة أو عائدة عليه بالخير أو بالشر. يمكن أن يزداد بهذا الإسقاط توظيفاً لجوارحه وأعضائه، وتفويضاً من قلبه وخوافيه في خدمة الله. وحينئذ يكون قيام الله به وقيومته له. وفي هذا ذكر النفرى في «المواقف» تحت موقف «أسمع عهد ولايتك» حاكياً عن الله قال: «.. بقدر ما توظف لنفسك من العمل لى يسقط عنك من العمل لك، وبقدر ما يسقط عنك من العمل لك يكون قيامى بك وقوميتى لك»^(١).

والصوفية - بحق - موفقون في هذه النقطة كل التوفيق. فإذا خرجنا بهذا التوجيه

(١) محمد بن عبد الجبار بن الحسين النفرى: المواقف والمخاطبات - تحقيق وتصحيح واهتمام آرثر يوحنا أريوى، مكتبة الكليات الأزهرية - د.ت ص ٦١.

الصوفى إلى الحياة اليومية.. تجددنا فى زمن تتكالب فيه النفوس على رعاية الشهوات، واغتنام الفرص التى تقود - فى كثير من الأحيان - إلى التهلكة ولا يسلم منها إلا رجل حصيف.

والتدبير هو الآفة التى تنخر فى جهاد المناضلين فى هذه الحياة، ولو احسنوا التصرف لأسقطوا أرادة التدبير مع بقاء الجهاد. ومن ثم يكون عملهم مقصوداً لوجه الله لا لوجه الشهوات.

والتدبرون يعولون فى تدبيرهم على تقديس العقول، وإنما التدبير الحق قائم على تسليم العقل لإسقاط التدبير مع الله. لأن «صرف نعمة العقل إلى تدبير الدنيا التى لا قدر بها عند الله كفر بنعمة العقل»^(١).

والمدار كله على مجاهدة النفس ومصارعة الأهواء حتى تتحقق صفة التحرر من متابعة النفس فى هواها. فإذا كان، وتحرر العبد من هوى النفس ثبتت خطاه على الطريق وهو لا يزال على حال المجاهدة والمجادة حتى يضرب بالأهواء عرض الحوائط أجمعين. «فلا يوجد عمل من أعمال القربات إلى الله تعالى أكبر من مقاومة الهوى، ذلك لأنه من السهل على الإنسان أن يظفر بكل ما عليه من أن يقاوم هواه. وقد سئل الجنيد: «ما هو الوصل؟ فقال: ترك الهوى»^(٢).

على أن الظافرين بترك الأهواء موكؤون برباط الوصول، وهى على حد تعبير الجنيد: «مفاوز مهلكة، ومناهل متلفة، ولا تسلك إلا بدليل، ولا تقطع إلا بدوام ورحيل»^(٣).

ويروى فيصف مفازة واحدة من مفاوز الوصول بعد أن يحذر سائله بأن يجعل الله عليه واقية باقية، فإن الخطر فى سلوكها عظيم. يقول: «.. فإن من أوائلها أن يوغل بك

(١) ابن عطاء الله السكندرى: التنوير فى إسقاط التدبير، ط مكتبة صبيح ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م ص ٤٥.

(٢) الهجویری: كشف المحجوب، ص ٢٥١.

(٣) أبو نعيم الأصفهانی: حلیة الأولیاء ج ١٠ ص ٢٥٩.

فى فىبح برزخ لا أمد له إيفالاً، ويدخل بك بالهجوم فى إءدخالاً وترسل فى جوبهنته إرسالاً. ثم تتخلى منك لك، ويتخلى منك له، فمن أنت حيثئذ وماذا يراد بك، وماذا يراد منك؟ وأنت حيثئذ فى محل أمنه روع، وأنسه وحشه، وضيأؤه ظلمة، ورفاهيته شدة، وشهادته غيبة، وحياته ميتة، لادرك فيه لطالب، ولا مهمة فيه لسارب، ولا لحياة فيه لهارب، وأوائل ملاقاته اصطلام، وفواتح بدائعه احتكام، وعواطف بمره احترام^(١).

فهذه أوصاف المفازة الأولى من الوصول يعبر فيها الجنيد عن الفناء حين يتخلى العبد عن إرادته وهواه، ويسلم نفسه إلى الله وهو لا يزال على رتبة أولى من مراتب الوصول.

انظر إلى قوله: تتخلى منك لك، ويتخلى منك له. ثم يقول: «فإن غمرتك غوامره انتسفتك بوادره، وذهب بك فى الإرتماس، واغرقتك بكثيف الإنطماس، فذهبت سفالاً فى الانغماس إلى غير درك نهاية ولا مستقر لغاية، فمن المستنقذ لك مما هنالك، ومن المستخرج لك من تلك المهالك؟ وأنت فى فرط الإياس من كل فرج مشوه بك فى إغراق لجة اللجج؟ فأحذر ثم أحذر، فكم من متعرض اختطف، ومتكلف انتسف، وأتلف بالعزة نفسه، وأوقع بالسرعة حتفه».

وهنا ينبه الجنيد على الحذر الشديد فى الترقى إلى معارج الوصول.. لأن الحذر مطلوب فى هذا الجانب من الطريق، فهو يمنع السالكين من البوح والافصاح لما يشاهدونه من فواتح ربانية.. قد لا تحملها طاقاتهم فينطقون بالفاظ ليست غنيمة قبول.

ولا يريد إلا أن يأخذ السالك من أوصاف هذا العلم إلى ما يعرفه من الأحوال لا سيما وأن يطلب العلم من هؤلاء الذين عرفوا نعتهم وقربوا منه، ويحذره أن لا يتعرض لمصادمات أهل الكمال من الأبطال فى هذا الطريق.

ثم يقول: «واعلم يا أخى أن الذى وصفته لك من هذه المفاز، وعرضت ببعض نعتة إشارة إلى علم لم أصفه، وكشف العلم بها يبعد، والكائن بها يفقد»^(٢).

(١) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(٢) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٦٠.

وهذا دليل على الستر والكتمان وعدم إفشاء السر. وقد تأثر الغزالي بهذه الروح التي تحافظ على التقيد دون الإطلاق فيسلم بها المعتدلون في عالم التصوف الرشيد. والجنيد - دائماً - ما ينسب العلوم التي يتحدث بها إلى الله، وقد كان له باع طويل في الفقه ويقال أنه أخذ الفقه عن أبي ثور.

ونقل ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) عن ابن خلكان: «كان ابن سريج يصحبه وتلامذته، وربما استفاد منه أشياء في الفقه لم تخطر له بباله، ويقال إنه سأله مرة عن مسألة، فأجابه فيها بجوابات كثيرة، فقال: يا أبا القاسم، لم أكن أعرف فيها سوى ثلاثة أجوبة مما ذكرت فأعدها على؛ فأعدها بجوابات أخرى كثيرة. فقال: والله، ما سمعت هذا قبل اليوم، فأعده، فأعاده بجوابات أخرى غير ذلك فقال له: لم أسمع بمثل هذا فأمله على حتى أكتبه.

فقال الجنيد: لئن كنت أجريه فأنا أملكه، أي: إن الله هو الذي يجرى ذلك على قلبي وينطق به لساني، وليس هذا مستفاد من كتب ولا من تعلم، وإنما هذا من فضل الله عز وجل يلهمنيه ويجريه على لساني.

فقال: فمن أين استفدت هذا العلم؟ قال: من جلوس بين يدي الله أربعين سنة»^(١).

وهذه علوم المكاشفة التي تحدث فيها الغزالي بإطناب.

تعليق:

ننتهي من هذا إلى أن مسيرة التصوف الحق لا بد أن تقود صاحبها إلى مثل هذه العلوم الإلهامية، وأن التصوف عند الجنيد هو لب الإنتهاء إلى الفناء، وأن الفناء هو لب التجربة الصوفية، ومحور الحالة الذوقية.

(١) عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي: البداية والنهاية ط دار الغد العربي د.ت، المجلد السادس، الطبعة الأولى ص ١٤٦، ١٤٧.

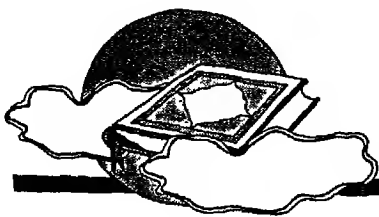
والذى يقف على أقوال الجنيد فى التصوف يدرك من خلالها معنى الفناء.. لأن معنى الفناء عنده أدق معانى التصوف على الإطلاق.

والتصوف الصادق فى علاقته الروحية لابد أن يصل إلى حال الفناء، لأن الفناء عند الجنيد هو التصوف السننى مزية هذا الطريق، وهو جوهر التجربة الروحية وهو أخص خصائص التصوف الإسلامى بإطلاق.

ولكن المذهب الذى يؤسسه صاحبه على الفناء، معرض للخروج عن التصوف المعتدل والدخول فى مذاهب الحلول والإنحداد.

فهل كان الجنيد من أصحاب الشطح أم من أصحاب الاعتدال؟

وهذا هو موضوع الفصل الثانى.



الفصل الثاني

موقف الجنيد

من الشطحيات

الفصل الثانى

«موقف الجنيد من الشطحيات»

تمهيد:

نكاد نجزم بأن تجربة الجنيد تجربة روحية معتدلة تقدم فى مسيرتها الصوفية أسس الكتاب الكريم والسنة النبوية، وتحفظ برقابة العلم الذى ينبذ الشطح ويرفض أخطاء الفناء.

فإذا كنا وجدنا فى الفصل السابق أن ثمة علاقة وطيدة بين التصوف والفناء عند الجنيد، فلا شك أننا واجدون - أيضاً - لهذا المذهب موقفاً يعبر به صاحبه عن مزية الاعتدال. ذلك هو موقفه من الشطح. فى هذا الموقف لمجد الجنيد يفضل الصحو على السكر، والحضور على الغيبة، ولا يذهب فى الفناء مذاهب كثير من الصوفية الذين غلطوا بقولهم «بالفناء عن البشرية» وخرجوا بالفناء عن حدوده الصحيحة حتى صح أن تضاف أقوالهم إلى مصادر غير إسلامية فيما يتصل بفكرة الفناء.

وفى هذا الفصل نعرض موقف الجنيد من الشطح، معتمدين على تحليل النصوص التى أوردها الطوسى فى «اللمع» والتى يستفاد منها أن للجنيد موقفاً كاملاً وصريحاً فى الشطح لا يخالف طبيعة منهجه فى التصوف.

ويتضمن هذا الموقف العديد من العناصر التى تظهره بصورة واضحة:

- (١) الروح المنهجية وموقف الجنيد من الشطح.
- (٢) تذبذب الجنيد فى تفسيره لشطحات البسطامى.
- (٣) رفض الجنيد للحلاج.
- (٤) العلم فى منهج الجنيد.

(٥) موقف الجنيد من شطحات الشبلى.

(٦) مراقبة الأنفاس.

(٧) فى السكر والإفاقة.

(١) الروح المنهجية وموقف الجنيد من الشطح:

أشرنا - فيما سبق - أن موقفاً من الشطح تبناه الجنيد، وصاغ موقفه هذا صياغة معتدلة، فسّر بها شطحيات أبى يزيد البسطامى والشبلى وغيرهما مما أورده الطوسى تحت فصل هام فى «اللمع» عنوانه: «كتاب تفسير الشطحيات والكلمات التى ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم»^(١).

وما يعنينا فى هذا الصدد هو أن نذكر موقف الجنيد من هذه الشطحيات، ولئن كان الجنيد يقدم للبسطامى وغيره من الشاطحين بعض التأويلات فإنما يفعل ذلك من جانب الإئتران والإعتدال الذى يعبر بهما عن روح منهجه، ولا يفعله من باب إلتماس العذر فقط.

ولقد سبق القول غير مرة إلى أن أعداء الصوفية لم تتوافر لهم أسباب المكيدة للتصوف كما توافرت لهم من هذا الباب... باب الشطح والعباسات الجانحة المستغربة^(٢).

فإذا أرادوا أن يثبتوا الوقعة بينهم وينالوا من أحد أقطاب التصوف قالوا إنه رجل مشطاح لا يفهم من قوله شيئاً ولا يعتد برأيه فى أمور الدين وأمور الصلاح.. ولو عقلوا لعرفوا أن كلمات الشطح إنما هى تعبير عن الجانِب الباطنى فى التصوف، وهى تعبير عن الحقيقة، ولا تصدر إلا من مريد نال حظاً من معاناة التجربة وقوّت عنده درجة الوجد، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار الحقائق، فإذا اللسان لا يتسع لترجمة

(١) السراج الطوسى: اللمع من ص ٤٥٣ إلى ص ٥١٥.

(٢) انظر د. عبد الرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى ص ٧٣.

المعاني بالفاظ مفهومة، فيترجمها بعبارات مستغربة مشكلة على فهم سامعيها، إلا من كان من أهلها، ومتبحراً في علمها^(١).

ومن أجل ذلك، شرع الجنيد في تفسير هذه الكلمات الشاطحة، باعتباره من أهلها المتبحرين في علمها، يعلمها كما يعلم مقاصد الرجال القائلين بها، لكنه يمتاز عنهم بروية النظر والتمكين والرسوخ في حال الفناء، وليس له من جنس هذه الكلمات ضرب من الشطحات.

غير أن الشطح دليل نقص وليس دليل نهاية وكمال: يدل على ذلك قول الطوسي: «.. وأقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح، لأنهم متمكنون في معانيهم، وإنما وقع في الشطح من كان في بداية، وكان مراداً بالوصول إلى الكمال والغاية، فتكون بدايته نهاية الإرادات، وهى في معناها: بداية الغايات والكمالات والنهايات»^(٢).

وقد كان الجنيد من أصحاب الكمال، ولم تكن تفسيراته لكلمات الشطح إلا دليلاً على الكمال المعمول به في حال الفناء. ومنهجه الصائب الذى يدل على «مزية الاعتدال» كان أيضاً - دليلاً على الكمال. وجميع نصائحه لإخوانه ومريديه تدور على تفصيل الإفاقة على السكر، والصحو على الغيبة، لأن الإفاقة في نظره ونظر جميع المعتدلين تجعل الإنسان قادراً على التعبير والإدراك، عارفاً لما يجرى من حوله.. والدين الإسلامى يتطلب الصحو والإفاقة، وتعاليمه توجب الفطنة وتشجب الغفلة^(٣).

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٥٤.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٥٨.

(٣) يشرح الجنيد في كتابه إلى أبى يعقوب يوسف بن الحسين الرازى (ت ٣٠٤هـ) موضوعات السكر والإفاقة والفرق بينها في فصول طوال. وسنعرض لها في أعقاب هذا الفصل. وهذه الموضوعات ساقطة من رسائل الجنيد للدكتور على حسن عبد القادر (انظر رسائل الجنيد: تحقيق د. على حسن عبد القادر ص ٢٦، ٢٨) ففي هذا الجزء بدأ يقول الجنيد: «كشف الحق لك عن حقيقة أنبائه، وتولاك بعظيم صفته وآلته..» ص ٢٦ وانتهى بقول الجنيد أيضاً: «يا أخى رضى الله عنك كن على علم بأهل دهرك، ومعرفة بأهل وقتك وعصرك، وأبدأ في ذلك أولاً بنفسك، وكن عاطفاً بعد إحكامك فيه بحالك..» ص ٢٨. ثم ينهى العبارة هكذا (بحالك...) ص ٢٨. وإذا رجعنا إلى المخطوط نجد بقية الفصول محذوفة من..

فإذا كان العبد متصفاً بالصحو فهو قادر على أن يتبين حيرة السكران في سكره، والغافل في غفلته ويربأ بنفسه وبدينه أن يكون من السكارى والغافلين.

يقول الجنيد في كتابه إلى عمر بن عثمان المكي (٢٩١هـ): «أعلم أيها المنسوب إلى العلم بوقوع الصحو لك تبين حيرة السكر، ويكون الإفاقة تقف على وقت الغمرة، وبصحة الذكر ينكشف لك وبال الغفلة، وبالسلامة والعافية يتميز لك وقت العلة»^(١).

«الرسائل» للدكتور على حسن عبد القادر وموجودة من لوحة ٤٥ ش حتى لوحة ٥١ ش من المخطوط وفي هذا وحده كفاية الدلالة على نقص التحقيق لهذه الرسائل وثقل العناية بها من جانب الدكتور المحقق. ١١ ففي نفس الصفحة من المخطوط: لوحة ٤٥ ش يتحدث الجنيد عن الأسباب الموجبة للسكر. ثم يذكر فصلاً كاملاً عن الإفاقة ويتحدث عن أحكامها وأقسامها. ثم يعقد فصلاً آخر عن الأسباب الموجبة للسكر، ويذكر الطوائف المختلفة التي وصفت بالسكر. ثم يتكلم في فصل آخر عن أوصاف أهل السكر من المحفوظين ممن غلبت عليهم رؤية الحق.. وتنتهي الرسالة لوحة ٥١ ش، ويختمها بأقوال وأبيات للجنيد والمكاتبات المتبادلة بينه وبين أبي العباس بن عطاء (ت ٣١١هـ).

والملاحظ على ذلك أن هناك انقطاعاً في السياق الذي انتهت به هذه الرسالة (أبي يعقوب ابن الحسين الرازي) وبدأت به الفصول المتعلقة بالسكر والإفاقة، بالرغم من وجود الراسلتين في نفس الصفحة لوحة ٤٥ ش. يقول في لوحة ٤٥ ش «... وأبدأ في ذلك أولاً بنفسك وكن صاعداً بعد إحكائك فيه حالك. ثم تنتهي اللوحة ٤٥ ش. ويبدأ في اللوحة ٤٥ ش بقوله «موجة ومعاني مختلفة والله عز وجل يؤيد بنصره من يشاء، وذلك في ديوان العلم موجود وفي موضوع الشرع مذكور والله أعلم «لوحة ٤٥ ش» وقادنا الشك في البداية إلى أن هذه الفصول ليست للجنيد وسنذكر في أعقاب هذا الفصل مبررات الشك، ولكن رجحنا أنها من الممكن أن تكون هذه الفصول كتاباً للجنيد في «السكر والإفاقة» لكنه مبتور ومدخول في رسالته إلى أبي يعقوب بن الحسين الرازي.

ولا نفترض صحة عدم نسبة هذه الفصول إلى الجنيد، لأنها تتفق وروح منهجه وأسلوبه في العرض، وطريقته في استخدام الجمل، وتركيبات العبارة، فأسلوبه غامض إلى أبعد الحدود وهكذا جاءت «الفصول في الإفاقة والسكر» ولنا وقفة في نهاية هذا الفصل بصدد هذا. (انظر أبو القاسم الجنيد: كتابه إلى أبي يعقوب يوسف الرازي - ضمن مخطوط رسائل في التوحيد ١٣٤ توحيد ٤٧ ورقة مخطوط بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٤٣ ش إلى لوحة ٥١ ش. وانظر كذلك: رسائل الجنيد: تحقيق د. على حسن عبد القادر ص ٢٦، ٢٨).

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب إلى عمرو بن عثمان المكي ضمن مخطوط رسائل في التوحيد - ١٣٤ توحيد - بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٣٦ ش.

ويوضح مضمون هذه النصائح ويضع لها مبرراتها فيقول: «فاعلم أن ذلك كله مُشغل، في حين كونه عن حقيقة معرفته ضار لأهله بما لبَّسهم منه عن وجود حيرته إلا بحمله، علمُ مزاجه اللبس والظلمة ليثبت الله تعالى بذلك عليهم الحجة، فخلَّ عن نفسك أيها المعنى بها، والحريص على تعجيل استنقاذها وبال السكرة والغمرة، والغفلة والخيرة باستعمال ما أصفه لك، والإسراع إلى ما أحثُّك عليه، والمبادرة إلى ما أشير به إليك، فإن صحة الصدق وجودة القصد يؤديانك إلى المحل الذي هو باب المدخل فيما تحبه والمخرج مما تكرهه، ولن يحجبك عن بلوغ ما تريد - والقوة بالله - إلا بتقصيرك عن المجاهدة في واجب حق السعى عليك»^(١).

بهذه الروح المنهجية كان الجنيد من أصحاب الكمال الراسخين في العلم، الثابتين في أصول الطريق. ولعل هذا ما حدا بالطوسي إلى أن يقول: «ومن المحال أن أجد للجنيد - رحمه الله - تفسيراً لكلامه (ويقصد كلام أبو يزيد البسطامي) فأدع ذلك وأنكلم من عندي له جواباً غيره»^(٢).

والطوسي يقدر تقدير العلماء كلام الجنيد في هذا الموقف، ولا يريد أن يقدم نفسه على مقام الجنيد؛ ومن ثم؛ فقد نقل عنه موقفه من شطحيات أبي يزيد، وهو موقف يضع إلتماس العذر - كما سبقت الإشارة - مقدماً على المكينة والإهمال. لأن البسطامي في رأيه ورأى المتزنين كان مختلفاً في أوقاته، متقلباً في أحواله الجارية عليه، مما أدى بالناقلين عنه إلى التفرقة والتباين «فكل يحكى عنه ما ضبط من قوله».

والملاحظ في تفسيرات الجنيد - كما سيأتى - لما حكى عن أبي يزيد أنه يعظم بعضاً من كلام البسطامي هذا من ناحية - ومن ناحية أخرى يحكم عليه حكماً أشبه ما يكون بحكم الأستاذ على تلميذ نجيب، لكنه أخفق في إمتحان ما، لا لبلادته وتخلُّفه،

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب إلى عمرو بن عثمان المكي ضمن مخطوط رسائل في التوحيد بمعهد المخطوطات العربية ١٣٤ توحيد ٤٧، لوحة ٣٧ش، وانظر كذلك رسائل الجنيد: تحقيق د. على حسن عبدالقادر ص ١١.

(٢) السراج الطوسي: اللع ص ٤٥٩.

ولكن لطواريء الغفلة وعوارض السهيان.. يقول: «وكان من كلام أبي يزيد رحمه الله، لقوته وغوره وانتهاء معانيه، مغترف من بحر قد انفرد به وجعل ذلك البحر له وحده» وهذا من ناحية التعظيم والتقدير والتوقير.

أما الناحية الثانية - ناحية الحكم - يقول فيها الجنيد: «رأيت حكايات أبي يزيد رحمه الله، على ما نعته بنبي عنه: أنه قد غرق فيما وجد منها، وذهب عن حقيقة الحق، إذا لم يرد عليها، وهي معان غرقته على تارات من الفرق، كل واحد منها غير صاحبها»^(١).

ثم يصف حال أبا يزيد وصف المتمكن المتحقق الذي يحكم الحكم وهو مترع على قمة الطريق الروحي فيقول: «.. حاله قوى محكم، قد بلغ منه الغاية، وقد وصف أشياء من علم التوحيد صحيحة، إلا أنها «بدايات»^(٢).

ونظراً لتداخل هذين الموقفين في شخص أبي يزيد، لم يكن من القليل الهين أن تترك كلماته بلا تفسير يوضح مرامي المقصود، حتى لا يتهم أبو يزيد بما لم يكن حقيقاً به من قبيل أناس عرضة للغفلة وسوء الفهم.

ثم يقول: «أنى رأيت الغاية القصوى من حاله، حالاً قلّ من يفهمها عنه أو يعبر عنها عند استماعها، لأنه لا يحتمله إلا من عرف معناه وأدرك مستقاه، ومن لم تكن هذه هيئته عند استماعه فذلك كله مردود». فالجنيد يرى أن التفسير لازم من لوازم الفهم لكلمات البسطامي وأوجب لأن يكون البسطامي في مقدمة الصالحين.

وعليه، راح يشرح ما أرتآه حقيقاً من أقواله فقال في قوله: «زيني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وأرفعني إلى أحديتك.. إلخ» قال الجنيد: «هذا كلام من لم يلبسه حقائق وجد التفريد في كمال حق التوحيد، فيكون مستغنياً بما ألبسه عن كون ما سأل» ثم قال: «وسؤاله لذلك يدل على أنه مقارب لما هناك، وليس المقارب للمكان بكائن فيه على الإمكان والإستمكان»^(٣).

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٦٠.

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٥٩.

(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٦١. وراجع د. عبدالرحمن بدوي: شطحات الصوفية ص ٣٣.

والمعنى، أن أبا يزيد لم يتمكن من بلوغ حقائق التوحيد فى كمالها، ورقَّيها، وعلو منزلتها عند من ينظرون إليها نظرة التجريد والتفريد، فالواجدون المقربون لحقائق كمال الوحدةانية ينفردون بكمال التفريد فى التوحيد، أما أبو يزيد فإنه مقارب بحاله للمكان الجليل وهو مكان التوحيد. ولكن هل المقارب للمكان كالمنفرد ببقائه فيه؟ لا.. إذ ليس المقارب للمكان بكائن فيه على الإمكان. إنما يكون المقارب لهذا حقاً حين يدرك كونه متمكناً فى المكان، مستكناً فيه وهو حال لم يبلغه أبو يزيد بعد، مبلغ التلبس والتحقيق.

ومن هنا تأتى أسباب الإعذار لكلمات البسطامى وعليها بعد إلتماس العذر تأويل من هنا، وتبديل من هناك. أو إن شئنا إستعارة - لغة الأدباء - قلنا إن الجنيد فى تفسيراته يثق من هنا ويلقف من هناك محاولاً - جهد الطاقة - أن يبرر ما لم يقبل التبرير إلا بتعسف شديد^(١).

ونحن نعلم أن من شروط التفسير أن يأتى واضحاً لا إشكال فيه ولا غموض، وبخاصة إذا كان الأمر متعلقاً بكلمات ظاهرها يوحى بالشناعة والنفور، وباطنها يفيد معنى الإستقامة والصلاح. لكن الجنيد ذهب فى التفسير مذاهب لا تخلو من التعقيد والإشكال أيضاً فخرج عن منهجه المعتدل. وهذا ظاهر بغير خفاء فى تفسيره.

وقد يقال: إن الذى ذهب إليه الجنيد لا يفهم إلا للمحيطين بالمعانى الدوقية وإشارات الرمز والإيحاء.

ونجيب - بأن هذا حقاً.. ولكن أين السند الشرعى الذى ارتكز عليه الجنيد فى وضع ما يقبل التبرير وهو الذى عرف عنه المحافظة الأصيلة على منهج الكتاب والسنة، والجمع بين الشريعة والحقيقة؟!

إن الجنيد فى تفسيراته لشطحات البسطامى يذهب مذاهب الغموض والإلتواء والمداراة. فهى على نفاستها لا توحى بقناعة أمام الذوق والعقل على سواء أو بالأحرى أمام مسيرة الاعتدال المنهجية. وما لاحظته الطوسى وهو من الذين يرفمون عن البسطامى

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٦١. وراجع د. عبد الرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص ٣٣.

كل لائمة وينزهونه عن كل معابة ونقيصة - أنه قال: «.. والذي فسر الجنيد - رحمه الله - مُشْكِلٌ إِلَّا عِنْدَ أَهْلِهِ».

ومن هم أهله؟ إن لم يكونوا من أصحاب العلوم الخفية الذين يتبحرون في الخفايا والأسرار، وينظرون في بواطن الروايات نظرة تكشف السر من وراء المضمون. وهم الذين يستدلون من النظر في الرواية المكتوبة في وصف عظمة الله تعالى وكبريائه على مالم يدون في الكتب مما انفرد، وخص به قلوب أوليائه وخاصته وخالصته^(١).

هؤلاء هم أهل العلوم الخفية لا يُشكل عندهم معنى، ولا تستر عنهم قضية من قضايا الأسرار، ولو كانت من قبيل الشطح المعروف بالجنوح والشطط!! ولكننا لم نعد نرى أهل هذه العلوم يفرقون بين الشطح والاعتدال في الطريق الصوفي بل كل كلام يصدر عن أحدهم - يحليونه إلى الخفاء والإستتار. والسؤال الآن: هل الجنيد كان من هؤلاء.. حوِّله التعاطف مع أبي يزيد عن منهجه المعتدل الذي كان سمة غالبية عليه.. بل على عصره!! يقول نيوكلسون: «ويمكن القول إجمالاً بأن صوفية هذا العصر قد اتخذوا القرآن والسنة ميزاناً لجميع ما يخوضون فيه من بحوث نظرية، وما يحسونه من حالات وجدانية. وكانت نتيجة ذلك أنهم عنوا بوجه خاص بناحية الزهد والعبادة والناحية الأخلاقية في التصوف»^(٢).

ويقصد نيوكلسون بصوفية هذا العصر هو عصر الجنيد (القرن الثالث الهجري) الذي جمع أقطاب التصوف المعتدل ولم يشذ عنهم سوى البسطامي في شطحاته.. وهنا لا يكون الشطح دليلاً على ميزان الكتاب والسنة بقدر ما هو دليل على شدة الوجد وفرط الإنزعاج في حال الفناء.

ولهذا الأمر؛ بالغ الجنيد في تأويل شطحات البسطامي.

والحقيقة أن أول ما يلاحظه الباحث عندما ينظر في تفسيرات الجنيد، يدرك من

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٦٩.

(٢) نيوكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، الصفحات ٢٦، ٧٥، ٧٦.

الوهلة الأولى - موقف التعاطف وإلتماس العذر والمداراة.. ويدرك التأويل الذى لا يقبله العقل ولا يأخذ به منطق التأويل.

ولكن الجنيد - أيضاً - معذور.. وعذره الكبير أنه ينظر إلى البسطامى نظرة من جذبته جذوة الفناء واستهلك بما رآه فى شهود الجلال، ومن ثم - فكل ما يصدر عنه من كلمات هو من باب الرفق بالمجذوبين، ولا يعد بحال من باب المؤاخذة التى يحاسب عليها العاقل حين يتكلم بلفظ مخلوط.

وفى هذه الرواية شاهد على ذلك^(١).. روى السهلجى بسنده: «قيل لأبى القاسم الجنيد ابن محمد: إن أبا يزيد يسرف فى الكلام. فقال: وما بلغكم من إسرافه فى كلامه؟ قالوا: سمعناه يقول: سبحانى! سبحانى! أنا ربى الأعلى، فقال الجنيد: إن الرجل مستهلك فى شهود الإجلال، فنطق بما استهلكه لذهوله عن الحق عن رؤيته إياه، فلم يشهد إلا الحق تعالى؟ فنعته فنطق به ولم يكن من علم ما سواه ولا من التعبير عنه ضناً من الحق به، ألم تسمعوا مجنون بنى عامر لما سئل عن اسم نفسه فقال ليلى. فنطق بنفسه ولم يكن من شهود إياه فيه، وبلغنا أنه قيل له: أنت من أنت؟ قال: أنا من ليلى، ومن ليلى أنا»^(٢).

ومن هذه القصة نستطيع أن نعرف أن حال الفناء عند أبى يزيد هو حال فقد فيه الإدراك بغيبة لم يستطع أن يدرك معها ما يجعله قادراً على إستدراك الشواهد. وهو شأن يتطلب العطف والرفق وإلتماس الأعذار. وهو «موقف الجنيد» من شطحات البسطامى. على أن رجال الصوفية من القرن الثالث الهجرى شعروا بضرورة الوقوف موقف الحيلة والحذر: «فقد فضل الجنيد، وتبعه فى ذلك جمهور الصوفية فى عصره، أن يسير فى «طريق الصحو» وإن كان أبو يزيد وأتباعه الملقبون بالطيفوريين قد ظهروا بين الناس فى أقوالهم وأفعالهم بمظهر من سكروا بحب الله فلم يفيقوا من سكرهم»^(٣).

(١) السهلجى: النور من كلمات أبى طيفور ص ٨٩.

(٢) السهلجى: النور من كلمات أبى طيفور ص ٨٩.

(٣) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٢٦ ترجمة د. عفيفى.

وعلى هذا الأساس أستمّر الجنيد يفسر أقوال أبي يزيد: «أشرفتُ على ميدان
الليسية فما زلت أظير فيه عشر سنين، حتى صرت من ليس فى ليس بليس، ثم أشرفت
على التضضيع، وهو ميدان التوحيد، فلم أزل أظير بليس فى التضضيع، حتى ضعت فى
الضباع ضياعاً، وضعت فضعت عن التضضيع بليس فى ليس فى ضياعة التضضيع، ثم
أشرفتُ على التوحيد فى غيبوبة الخلق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخلق».

قال الجنيد: «هذا كله وما جانسه داخل فى علم الشواهد على الغيبة عن استدراك
الشواهد، وفيها معان من الفناء بتغيب الفناء عن الفناء»^(١).

وقد سبقت الإشارة - فى تناولنا أبى يزيد والإتحاد - إلى أن السهلجى فسر قول
البسطامى «سبحانى» بأنه أعظم من أن يفهمه مُفهمٌ أو يعلمه عالم إلا بعد فئاته عن
نفسه بكليته حتى يبقى الحق بالحق مع الحق. وقال: هى إشارة منه به إليه.. وقال: «وتلك
إشارة إلى تنزيه الرجال بعد إدراك الكمال ونهاية الجمال وغاية الجلال والقرار على حال
ليس ورائها حال»^(٢).

ولكن هنا فى موقف الجنيد، تكون الغيبة الحاصلة من جذوة الفناء، مانعة للرجل
عن استدراك شواهد الخلق ومناظر الوجود. فهل هذه نهاية الفناء أم هى درجة
الراسخين؟

الحق أن الجنيد يضع هذه الدرجة خطوة أولى، وليس من علامات النهاية كما ظن
واهماً السهلجى، وهذه الخطوة التى وصفها الجنيد لحال الفناء عند البسطامى لا تيسر
لأحد أن يخطوها وهو على هذه الحال إلا إذا تمكن وارتسخت قدماء فى عالم الشواهد
الروحية.

يدل على ذلك قوله حين يمضى فيشرح قول أبى يزيد: «أشرفتُ على ميدان
الليسية، حتى صرت من ليس فى ليس بليس» فيقول فى ذلك إنه أول النزول فى حقيقة
الفناء، والذهاب عن كل ما يرى ولا يرى، وفى أول وقوع الفناء إنطماس آثارها».

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٦٨.

(٢) السهلجى: النور من كلمات أبى طيفور ص ١٨٦.

وحين تنطمس آثار هذه الحقيقة لا يعتد الرجل بشيء فهو مذهول بفتنة الفناء، غائر عن المدارك والمحسوسات والشواهد، لا يكون معه شيء غير كونه فانياً بالمرّة عن العالم الخارجى وعن نفسه وعن فناءه.

وقال - أيضاً - فى قول البسطامى: «ليس بليس» هو ذهاب ذلك كله عنه وذهابه عن ذهابه، فمعنى ليس بليس: أى ليس شيء يحس ولا يوجد، فقد طمس على الرسوم، وقطعت الأسماء، وغابت المحاضر وبلغت الأشياء عن المشاهدة، فليس شيء يوجد، ولا يحس شيء يفقد، ولا اسم لشيء يعهد، ذهب ذلك كلّ بهكل الذهاب عنه، وهو الذى يسميه قوم «الفناء» ثم غاب الفناء فى الفناء، فضاع فى فئاته، فهو التضييع الذى كان فى ليس به، وبه فى ليس، وذلك حقيقة فقد كل شيء، وفقد النفس بعد ذلك، وفقد الفقد فى الفقد، والإرتماس فى الإنطماس، والذهاب عن الذهاب، وهذا شيء ليس له أمد ولا وقت يعهد^(١).

وهو مقام فناء الفناء.. أعلى ما يصل إليه السلوك البشرى قاطبة، بل تفنى فيه البشرية ولا تدرك الحقائق بخصائص الإدراك جملة وتفصيلاً - وقد سبق القول إلى أن «فناء البشرية» غلط لا يحتاج إلى تأويل.

٢ - تذبذب الجنيد فى موقفه من شطح البسطامى:

يتبين من ذلك أن الفناء بهذا المعنى خارج عن الحدود المشروعة، وداخل فيما لا حدّ له ولا تشريع: خارج عن فضائل الإيمان، وداخل فى علوم الخفايا والأسرار. خارج عن نهج الإستقامة الصالحة والموازين المعتدلة، وداخل فى التجاوزات، التى لا أساس لها من عقيدة ولا حقيقة ولا طريقة، ولا يمكن أن تكون إلا فى مجازيب الخوائق وصعاليك الزوايا والحنات، ولن يوجد فى الإسلام دعوة بهذا الإفراط المشين. فخصائص البشرية لا تفنى إلاّ الرجل فقد عقله وتاه فى وادى الضلالات، وليس هذا من قضايا الدين ولا من وسطية الإيمان المعتدل فى شيء. وإنما هذا كله وما جانس به ضد الإسلام السمح

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٦٩.

المتوازن؛ وضد اعتدال الدين. وقد نبه الطوسي على هذا الغلط «الفناء عن الأوصاف»^(١) ولم يقبل الجنيد نفسه هذا «الفناء» في منهجه المعتدل الذي لم يخطئ قط تقرير حقيقة الفناء الدالة على خصائص التصوف الإسلامي، بل صحح هذه الأغلاط - لأن المنهج المعتدل ينبذ كل إفراط مشين، ويقهر بسطوته الساطعة ظلامه الفكر وخرافة الظلام.

ورفض الغزالي هذا النوع من الفناء الذي يقدم الصورة الخاطئة والجانب السلبي على الصورة الصحيحة وجوانب الإيجاب وهي كثيرة - وعده غلطاً من أغلاط النصارى فى المسيح، إذ رأوا إشراق نور الله قد تلالاً فيه فغلطوا فيه^(٢) بل رأى الغزالي أن الفناء بصورته الخاطئة الذى من شأنه أن يؤدي إلى الحلول والاندماج هو من جنس الغرور الذى لحق بفرق المتصوفة - فانتقده بحدة بالغة توحى بعظمة المنهج المعتدل عند كلا الإمامين^(٣) وقد حذر الغزالي من ذلك فى مواضع كثيرة من مؤلفاته كما سيأتى.

ونحن فى هذا المقام مطمئنون غاية الإطمئنان؛ إلى أن الجنيد أخذ المعنى العام وصاغة فى صورة تأويلية - إن جاز هذا التعبير - ولف حوله طالباً السلامة لأبى يزيد. وهو باب من التفسير والاجتهاد يصدق عليه الخطأ كما يصدق عليه الصواب.

يقول الجنيد فى ذكر أبى يزيد لعشرة سنين: «هو وقته، ولا معنى له، لأن الأوقات فى هذا الحال غائبة، وإذا مضى الوقت وغاب بمعناه ضمن غيب عنه، فعشرة سنين ومائة وأكثر من ذلك كله، فهو فى معنى واحد»^(٤) لأنه خارج عن مقاييس الوقت، وعن حدود الزمان.

وقال أيضاً فى معنى قول البسطامى: «أشرفتُ على التوحيد فى غيبوبة الخلق عن

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٥٥٢.

(٢) الغزالي: الإحياء ج ٣ ص ٤٠٤.

(٣) الغزالي: الإحياء ج ٢ ص ٢٥٠ وأيضاً أيها الولد: تحقيق على محبى الدين على القرعة داخى، دار الاعتصام ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ص ١١٧، ١١٨.

(٤) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٦٩.

العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق» أنه معناه «عند إشرافى على التوحيد تحقق عندى غيبوبة الخلق كلهم عن الله تعالى، وإنفراد الله عز وجل، بكبريائه عن خليقته». ثم يعلق الجنيد على ذلك بقوله: «هذه الألفاظ التى قال أبو يزيد، رحمه الله: معروفة فى إدخال المراد فيما أريد منها»^(١).

ذلك ما أراد الجنيد تفسيره، وظن أن أبا يزيد يدور حول معانيه أو يمضى على مقاصده وغاياته، قال الطوسى: «فهذا ما بلغنى عن الجنيد رحمه الله فى تفسير هذه الكلمات لأبى يزيد»^(٢).

وإذا نظرنا إلى مقولة الجنيد السابقة وهى أن «الألفاظ معروفة فى إدخال المراد فيما أريد منها» سنجد أن فهم معانى كلمات البسطامى موقوفة عليه وحده، لأنها لا تفهم إلا ويكون أبو يزيد هو الشارح لها وحده فهو الوحيد الذى أدخلها المراد الذى أريد منها.. فلو كان الجنيد قد عرف حقاً هذا المراد - كما يذكر الطوسى لاستطاع أن يحجب عن أبى يزيد مغبة الإتهام، ولكن البسطامى عُرِف فى تاريخ الفكر الصوفى بالشطحات؛ فلم يستطع أحد ولو كان من أهل العلوم الخفية ودرجات الأسرار أن يرفع عنه أقواله فى الشطح أو يحجب أخطاؤه فى الفناء.

وبعد هذا التفسير كله ومبرراته المختلفة ودوافعه التى جعلت الجنيد يأخذ كلمات البسطامى الشاطحة بالتأويل لمجد الجنيد فى مقولة له تعد قائمة المطاف لكل رأى خارج عن الحدود غير ملتزم بالشريعة يقول: «إن أبا يزيد، رحمه الله: مع عظم حاله وعلو إشاراته: لم يخرج من حال البداية، ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية».

وهذا يؤكد علو الجانب الشرعى وإيثار الصبح والإفاقة، ويدل على الرسوخ والتمكين عند الجنيد. ومن جملة ذلك، لم يقبل الجنيد أى شطط من أى نوع.. ولكنه ألتمس العذر للبسطامى لأنه لم يبلغ الكمال والنهاية ولم يكن من أهل الرسوخ والتمكين.

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٦٩.

(٢) المصدر السابق: نفس الصفحة.

والطوسي يُفسّر ذلك بالغيرة التي تقع بين أهل الحق من العلماء الواصلين. يقول السراج الطوسي تعليقاً على مقولة الجنيد السابقة: «إن هؤلاء المخصوصين بهذا العلم: فكأنه قد أخذ عليهم أن كل واحد منهم يرى أن حاله أعلى الأحوال، وذلك غير من الحق عليهم، حتى لا يسكن بعضهم إلى بعض». ثم يقول: «ألا ترى أن أبا يزيد، رحمه الله: تكلم بأشياء عجز عن فهم ذلك فهماء زمانه وأهل عصره، ثم قال الجنيد رحمه الله: إنه لم يخرج من حد البداية، ولم أسمع له لفظاً يدل على أنه وصل إلى النهاية»^(١).

وهذا تفسير لا نقبله من الطوسي، فقد غاب عنه ما يتصل بالجنيد من إنجازات راسخة ثابتة تستند على فضيلة العلم ومزية الاعتدال.

وفسر الفرق بين العلم الراسخ والعلم الذي لا رسوخ فيه بالغيرة بين أهل الحق أو فسر نفس هذا الفرق بالكبرياء والحسد اللذين يقمان بين أهل المرتبة الواحدة، وهو يريد أن يرجع رأى الجنيد في البسطامى إلى المنافسة والمساابقة في السلوك إلى الحق^(٢). واستدل على ذلك (الغيرة) بقول الشبلي: لو كان أبو يزيد رحمه الله عندنا لأسلم على يد بعض صبياننا، وقال في قول الشبلي: «يعنى لأستفاد من المريدين الذين هم في وقتنا»^(٣) ونحن لا نوافق الطوسي لما ذهب إليه.

فليس هذا من باب الغيرة ولكنه من باب علو المنزلة عن أحد الطرفين، وعلو المنزلة لا تدل على شيء أكثر مما تدل على التمكين والرسوخ في حال الفناء، وأنت تجد فرقاً عظيماً بين تصريح أبي يزيد وتلميح الجنيد.

سئل أبو يزيد هل رأيت ربك فقال: «لو حجبت عنه لحظة لمت».

وسئل الجنيد: هل عانيت أو شاهدت. فقال: «لو عاينت لتزددت، ولو شاهدت لتحيرت. ولكن حيرة في تبه، وتبه في حيرة»^(٤).

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٧٩.

(٢) د. عبدالرحمن بدوي: شطحات الصوفية ص ٣٩.

(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٨٠.

(٤) أبو القاسم الجنيد: السر في أنفاس الصوفية، مخطوط ٩٥ تصوف بمهد المخطوطات العربية لوحة ١٠ أ.

يدلنا ذلك على أن الجنيد كان متمكناً، وما كان له بوح. وكان يعظم الأمر والنهي، وأخذ الطريق من الأصل.. فلا جرم كان مقبولاً عند جميع الفرق. ولما سئل رحمة الله: أين وطنك؟ قال: «تحت العرش» يعنى غاية همتى ومنتهى نظرى، واستقرار روحى؛ هو الذى قال الله لموسى: أنت غريب وأنا وطنك».

وهو يختلف عن أبى يزيد الذى قال: «ذهبت فضربت الخيمة محاذة العرش». فقالت المشايخ فى ذلك: «هذا الكلام كفر فى الشريعة وبعد فى الحقيقة، إذ معناه لا يتحقق بإثبات النفس، بل تتحقق الحقيقة بنفى الوجود، ولا تثبت الحقيقة بالإنثينية فإن إثبات الإنثينية شرك، ونفى الإنثينية توحيد. ومنه قول الحصرى رحمة الله: إن رأيت العرش كنت كافراً»^(١).

البسطامى ينفى - إذن - الإنثينية ويرى فى ذلك عقيدة التوحيد، ولا يثبت الإنثينية لأن إثباتها شرك، بعكس الجنيد الذى يقر الإنثينية ويفرق تفرقة واضحة بين الكثير والواحد، ويشهد تعدد الموجودات. لذلك كان مقبولاً من جميع الفرق والمذاهب بغير استثناء.. والصورة الجميلة فى الصوفية - فى الأغلب الأعم - هى صورة الجنيد: لقد كان الكتبة (اللغويون والأدباء) يحضرون مجلساً لألفاظه. والفقهاء لتقريره. والفلاسفة لدقة نظره ومعانيه. والمتكلمون لتحقيقه. والصوفية لإشاراته وحقائقه»^(٢).

ولا يريد الطوسى أن يعترف بالجنوح الذى وقع للبسطامى فى حال الفناء، وأطلق على الذين نالوا منه بأنهم يريدون الوقية والمكيدة بين العلماء.

وحدثنا كثيراً أن أبا يزيد كان معذوراً إن لم يكن مكذوباً عليه فيما نقل عنه من كلمات؛ وذهب يفسر جميع ما صدر عن البسطامى من مقالات الشطح تفسيراً لا يخلو من تعسف شديد، يفضى أحياناً إلى تشويه كل المعنى الذى أراد به البسطامى، إمعاناً فى

(١) عبدالرحمن الجامى: نفحات الأنس، ضمن شطحات الصوفية، للدكتور عبدالرحمن بدوى ص ٢١٦، ٢١٧.

(٢) د. عبدالحليم محمود: سلطان العارفين، أبو يزيد البسطامى ص ٣٦، ٣٧ وانظر كذلك د. طه حسين الدسوقي: الإمام الجنيد وبعض الشخصية الصوفية، مجلة أصول الدين ص ٢٢٣، ٢٤٢.

الدفاع عن أبي يزيد ضد هجمات ابن سالم (ابن الحسن أحمد ت ٣٥٠هـ / ٩٦٠م) الذي قاد في ذلك الحين حملة عنيفة ضد أبي يزيد البسطامي، تؤكداً لمذهبه المعروف بالسالمية^(١).

وهو تفسير لا نحب أن نقيده هنا.. لأنه يلوى الحقيقة ولا ينصف أبو يزيد^(٢). وخير للباحث أن يذكر الحقيقة معرأة عن آفات الشطط من أن يتعاطف مع هذا وينقاد وراء ذلك.

٣ - رفض الجنيد للحلاج:

وإذا تساءلنا عن السبب الذي دفع الجنيد إلى تأويل شطحيات البسطامي وانصرافه عن شطحيات الحلاج على الرغم من أن الحلاج كان أحد تلامذته؛ وبعض الشطح، بل كله يخالف فضيلة الاعتدال التي كانت سمة غالبية على منهج الجنيد. وقد تأثر بها الغزالي - كما سنرى - وكانت سمة دالة على منهجه أيضاً، لأنها الفضيلة التي يقبلها أهل الظاهر والباطن على السواء، ويعترف منها أقطاب التصوف السنّي علومهم ومباحثهم وتوجهاتهم الروحية، بل هي الفضيلة التي تعبر عن روح التدين العميق.

وفي الواقع إن الحلاج لم يكن مقبولاً عند الجنيد، لإنصرافه عن مشايخه بدون إستئذان، وتطاوله - في بعض الأحيان - على المشايخ.

«قال أبو محمد الجسري: رأيت الجنيد ينكر على الحلاج.. وكنت عنده إذ دخل شاب حسن الوجه والمنظر، وعليه قميصان وجلس سوية ثم قال للجنيد: ما الذي يصد الخلق عن رسوم الطبيعة. فقال الجنيد: أرى في كلامك فضولاً أي خشبة تفسدها،

(١) د. عبدالرحمن بدوي: شطحات الصوفية ص ٣٣ والسراج الطوسي: اللمع ص ٤٧٢، ٤٧٣.

(٢) نعتقد من جانبنا أن فضيلة أبو زيد الكبرى هي الشطح، ولولا كلمات الشطح لما عرفت آثار البسطامي ولا ذكر أبو يزيد في التصوف الإسلامي ولا خلدت على وجه الزمان آثاره.. ولا يد في كل فن وكل علم وكل صناعة من شواذ يخرجون عن القصد ولا يلتزمون مزية الاعتدال وبذلك عرف أبو يزيد في التصوف الإسلامي.. فالشيء الوحيد الذي ينصف أبو يزيد، أنه يعد من المتقدمين الأوّل في مصاف الشاطحين.

فخرج الشاب باكياً وخرجت على أثره. وقلت: رجل غريب قد أوحشه الشيخ، فدخل المقابر وقعد في زاوية ووضع رأسه على ركبته.. وقال: فأنيت الشاب وجلست بين يديه الاطفه وأداريه.. ثم قلت: الفتى من أين. قال: من بيضاء فارس إلا أنني ربيت بالبصرة. فاعتذرت منه للجنيذ فقال: ليس له إلا الشيخوخة وإنما منزلة الرجال تُعطى ولا تتعاطى^(١). وتعتبر هذه القصة عن سلوك الحلاج مع الجنيذ أولاً^(٢). ثم موقف الجنيذ من هذا السلوك ثانياً؛ وفيها ما يجعل الجنيذ عن يفضون الحلاج لخروجه عن آداب الطريق.

ونود - هنا - أن نشير إلى افتراض قد افترضه الدكتور عبدالرحمن بدوى من: «أن السر في قيام الجنيذ بتفسير شطحات أبى يزيد هو أنه أنكر على الحلاج شطحياته، فرد عليه الحلاج بأن نبهه إلى شطحيات أبى يزيد وهى تفوق شطحيات الحلاج، فكيف ينكر هذا على الحلاج دون أبى يزيد؟ هنالك اضطر الجنيذ إلى تأويل شطحيات أبى يزيد...»^(٣).

ثم يتابع الدكتور عبدالرحمن بدوى إفتراضه الوجيه بقوله: «لكن لابد أن يكون الحلاج قد كشف للجنيذ عما فى هذا التأويل من تعسف شديد ومجافاة لمقصد أبى يزيد. لذا اضطر الجنيذ تحت إلحاح هذا الإحراج أن ينتقص من قدر أبى يزيد فيقول: «أن أبا يزيد - مع عظم حاله وعلو شأنه - لم يخرج من حال البداية... إلخ». ثم يقول الدكتور بدوى: «لكن ما افترضناه من أن يكون السبب فى انتقاص الجنيذ من قدر أبى يزيد هو ما وقع فيه الجنيذ من حرج بسبب موقفه من شطحيات أبى يزيد نقول؛ إن هذا الفرض له أيضاً كل وجهته»^(٤).

(١) لوى ماسينون، ب كراوس: أخبار الحلاج ص ٣٨ - ٣٩.

(٢) ذكر الهجویری قصة قرية الشبه من هذه القصة وهى تتعلق بصحة الحلاج للجنيذ، وخروج الحلاج من صحبه أسألته بدون إذن - وسوف نذكرها فى غير هذا الموضع، لأنها تشير إلى الصحو والسكر والفرق بينهما - (انظر الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٦٦).

(٣) د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص ٣٩.

(٤) د. عبدالرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص ٣٩.

ذلك ما أراده الدكتور بدوى - ولكن برغم هذه الوجاهة فى الافتراض السابق إلا أنه لا يزال موقف الجنيد من الشطحيات عموماً يتعلق بالروح المنهجية لديه. وهذه الروح ظاهرة واضحة فى تصوف الجنيد بصفة عامة.. وهى ترفض كل تطرف يمضى إلى العواقب الضارة بالدين، وبمفهوم التصوف وبمفهوم التوحيد بمعناه الكامل فى الإسلام.

وقد خرج الحلاج كما خرج البسطامى عن القصد والاعتدال.. خرج البسطامى فى حال الفناء إلى حظيرة الاتحاد، وتاه الحلاج فى وادى الحلول.

ماذا يفعل الجنيد مع هذا وذاك؟!

فالمسألة لا تحتمل حرجاً أو محاباة لأحد فى حق الدين أو حق العقيدة أو حق الإيمان.

أقتضى منهجه الذى يحافظ على بساطة الدين ونورانية التصوف أن يقاوم مذهب الحلول والاتحاد والشطحات والدعاوى مقاومة عنيفة، ولما سئل عن رأيه فى الحلول قال: «إن الله لا يحل فى القلوب وإنما يحل الإيمان فى القلوب كما يحل التصديق والمعرفة على شرط سعى السالك وجهده وكسبه - فالله كما يقول الجنيد: «بادئ العارفين بما به عرفوه، وأوصاف الإيمان والمعرفة والتصديق أوصاف مصنوعات من جهة صنع الله بهم - وليس هو بذاته أو بصفاته يحل فيهم»^(١).

إذا كان الإنسان الضعيف لا يقدر أن يعرف الله حق المعرفة، فكيف يجوز التصريح، بأن ذاتاً إلهية عظمت حلّت فى ذات بشرية. وإنما يحل - كما قال الجنيد - الإيمان فى القلوب. ولما سئل سيدنا على رضى الله عنه تعبد من ترى أو لا من ترى فقال: «أعبد من أرى لارؤية عين، ولكن رؤية القلب بمشاهدة الإيمان»^(٢).

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٥٤٢ وكذلك انظر د. عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام، مصادرهما ونظرياتها، ومكانتها من الدين والحياة، طبعة دار الفكر العربى سنة ١٩٦٦، ص ١٩٣.

(٢) أبو القاسم الجنيد: السر فى أنفاس الصوفية: مخطوط رقم ٩٥ تصوف فير مفسر بمعهد المخطوطات العربية ص ١٠.

والمعنى المقصود من قول الإمام على رضى الله عنه، يدور حول مراقبة العبد للأوامر والنواهي الإلهية فى نفسه كيما تنصل القلوب بالأنوار فيتجلى فيها نور الله. فكلما جاهد العبد نفسه وأزاح عنها غيوم الشهوات، ورين الذنوب وعلائق الآفات بالقلب فى الصدر، وانقطع دخان شهواتها، وفوران الهوى، جاءت الأنوار مدداً خالصاً للإيمان فى القلب، فصار القلب ذا شعاع وإشراق فى الصدر، فإذا أشرق فى صدره، فذلك عبد نور الله عز وجل الإيمان فى قلبه، فلما نوره استنار فى صدره، فصدرت الأمور إلى الجوارح من ذلك النور، مع الخوف والخشية والحياء، فعملت الجوارح على الحدود والمقدار الذى أمر مع البهاء والزينة^(١).

من هذه القاعدة الإيمانية انطلق الجنيد لمواجهة الدعاوى والشطحات ومقاومة مذاهب الحلول والاتحاد، لأن هذا يخرج عن العقيدة فهو ليس من الدين فى شىء.

٤ - العلم فى منهج الجنيد:

وليس من صفات المؤمن العالم أن يشطح بعيداً عن المقصود، ويغرب ويتقعر فى الدعاوى والغرائب، ولكن لابد أن يكون - على حد تعبير ابن سينا - هيناً ليناً، هشاً بشاً، بساماً، يبجل الصغير من تواضعه، كما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل، مثل ما ينبسط من النبىء. وكيف لا يهش، وهو فرحان بالحق، وبكل شىء فإنه يرى فيه الحق، وكيف لا يسوى والجميع عنده سواسية^(٢).

وفى كتاب الجنيد إلى عمرو بن عثمان المكى يصف العالم العامل المتحقق فيقول: «إذا قال نطق بقوة العلم، وإذا سكت سكت بوقار الجلم، وإذا قصد إلى البيان قرب منال

(١) الحكيم الترمذى: كتاب الرياضة وأدب النفس: عنى باخراجه د. أ. ج. أربرى، والدكتور على حسن عبد القادر، ط مصطفى البابى الحلبي سنة ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م، ص ٧٠. وانظر كذلك: نهج البلاغة: اختيار أبو الحسن محمد بن الشريف الرضى من كلام أمير المؤمنين على بن أبى طالب: شرح الشيخ محمد عبده: تحقيق محمد أحمد عاشور - محمد إبراهيم البنا - مطابع دار الشعب د. ت ص ٢١٩ / ٢٢٢.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: تحقيق الدكتور سليمان دنيا - القسم الرابع ص ٨٤٣ والمقصود: يسوى أى تسوية الخلق فى النظر أى يجعل الخلق سواسية من باب الرضا. انظر شرح الطوسى على الإشارات ص ٨٤٤.

الفهم، وإذا كثروا عليه (إخوانه) أحب نفعهم، وإذا تفرقوا عنه نصحهم، يؤدي إليهم ما حمل من العلم بلسان فصيح وبيان صحيح، بقلب نصوح وقول صادق، لا يعجل على من جهل، ولا يكافئ من ذل وأخطأ...»^(١) إلى كثير من صفات العلماء المتحقيقين التي أوردها الجنيد في هذه الرسالة وتتضمن معاني اللين والهوادة والرفق بالمتعلمين والمريدين. فهي أرقى صفات العلماء الذين يحافظون على العلم وينطقون به، فلا يسكرون ولا يهيمون، وإنما ألسنتهم محفوظة بسياس العلم والتقوى والورع وهم الذين قيل فيهم:

هم ثابتون على إخلاص عهدهم وشاهدون له في سلك عقدهم
ورافعون له أعلام ودّهم وواقفون لديه عند حدّهم
من نُقْطَةِ الْعِلْمِ أَوْ مِنْ شِكْلَةِ الْحُكْمِ^(٢)

هم واقفون لديه عند حدّهم، لأنهم معتدلون عاملون متحصنون بقوة العلم وبيان الفهم والتدقيق.

وإذا كان العلم مانعاً للعلماء عن الشطح والشطط والجنوح إنطلاقاً من التوفيق الخالص بين الشريعة والحقيقة، فإن الجنيد يذهب إلى تأكيد هذا المعنى بقوة. لأنه هو هو المعنى عينه الذي يقرر حقيقة المتصوف الجامع بين صفة الظاهر وصفة الباطن بحيث لا يخرق باطنه حجاب الشرع، ولا يمنع دستوره الظاهري اعتباره من علماء الباطن كلما تحقق من العلم والفهم والإرشاد.

ذلك أن العالم عنده: «... يقوم بشرائط علمه، ويعدل في قوله وحكمه، هو من

(١) أبو القاسم الجنيد: كتابه إلى عمرو بن عثمان المكي لوحة ٤١ مخطوط ضمن رسائل في التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية، وانظر كذلك د. على حسن عبد القادر: رسائل الجنيد من ص ٨ إلى ٢٣ وانظر: حلية الأولياء ج ١ ص ٢٦١.

(٢) الإمام شمس الدين الأزهري الأنصاري: تخميس بردة الإمام البصري - مطبعة الفجالة الجديدة، ١٩٥٨ هـ ص ١٢.

أقوم الناس بالأحكام وأعلمهم بالحلل والحرام، وأبصرهم بشرائع الإسلام، يقع على آثار المرسلين، ويتبع سنن الأنبياء^(١) والصالحين، لا يميل إلى بدعة، ولا يقصر عن الأخذ بالسنة، بعلم بارع محكم قوى، وحال واضح بين مستو، متوسط بجميع المذاهب، متحرى لأقوم الآراء، لا يميل إلى الكلام ولا يخطر به منه إهتمام. «لا يطعن على الأئمة ولا يتعها، ويحب لها من الصلاح ما يعمها، يرى السمع والطاعة، ولا ينزع يداً من جماعة.. يرى أن الخروج على الأئمة من فعل الجهلة الفاسقين، والنواة المارقين، الذين يريدون الفتن، ويبتغون الفساد في الأرض، أولئك العداة والفاسق والظلمة المارق، الذين سلكوا غير سبيل الهدى، واستصحبوا الغواية والمردى، ومالوا بالفتنة إلى الدنيا. وقد رفع الله عز وجل عن ذلك أقدار العلماء»^(٢).

تلك أوصاف العلماء الراسخة كما يصورها الجنيد، ويمضى بعد أن يعدد كثيراً من أوصافهم وخصالهم الجليلة فيقول: «أولئك الذين عَمَّرُوا بالذكر لله تعالى أعمارهم، وقطعوا بالعمل الفاضل الذكى آجالهم. وبقوا بذلك للخليفة محمود آثارهم، ووضحت للبرية ضياء أنوارهم، فمن اقتبس من سنا نورهم استضاء، ومن قفا على آثارهم أهدى، ومن اتبع سيرمهم عليه سعد، ولم يَشَقْ، أحياهم الله تعالى حياة دائمة، ويتوفاهم وفاة سالمة، وأنسوا بما قدموا به إلى الآخرة، جعل الله خواتم أمورهم أفضلها، وأحوالهم التي قبضوا عليها أجملها..»^(٣).

ويقول - أيضا - فى آخر مخطوط دواء الأرواح^(٤). «.. هذه صفات أهل الموالة

(١) الأنبياء فى الأصل - وفى رسائل الجنيد - تحقيق د. على حسن عبدالقادر (الأولياء) انظر كتاب الجنيد إلى

عمرو بن عثمان المكي لوحة ٣٥ إلى ٤٣ ش، ورسائل الجنيد ص ٢٠.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب إلى عمرو بن عثمان المكي مخطوط ضمن رسائل الجنيد فى التوحيد لوحة ٤١

ى وقد ورد جزء باختلاف كبير فى اللفظ فى حلية الأولياء من هذا الكتاب وهو جزء بسيط، مختلف الألفاظ، وإنما واحد المعنى، (الحيلة ج ١٠ ص ٢٦١).

(٣) أبو القاسم الجنيد: كتاب إلى عمرو بن عثمان المكي ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٤٢ ي.

(٤) أبو القاسم الجنيد: دواء الأرواح مخطوط رقم ٧٥ على ميكروفيلم رقم ٤٩٦٥ تصوف بالهيشة المصرية العامة للكتاب، لوحة ١٩.

من أهل المصافاة الدائم نظرهم إلى ما يجرى بهم القول بما ألزم حق العبودية.. فسبقت نفوس العاملين إلى ما لهم بعلمهم، فاحتجوا برؤية ما لهم بعلمهم عما لهم بعلم علمهم، فالإنعام عليهم بكشف علم علمهم، فتكاثفت الحجب فأقاموا تحت التغطية وبعد الخروج من هذه الأماكن تبدو علوم كشف التغطية. «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»^(١). وقف على حدود الأشياء تكشف الآثار بها لها، وما ألبسها من نور الصنعة وزهرة الإرادة بنفاذ القدرة على جمعها وتفريقها ومجاريها وتحقيقها..».

ومن هذا النص يتضح أن هؤلاء العلماء ينقادون إلى علوم المكاشفة بعد إحسان العلم، وبذلك المجهود، والأمر كله من الله، يفسره قول الجنيد: من ظن أنه يصل ببذل المجهود فمتعن ومن ظن أنه يصل بغير المجهود فمتن، ومتعلم يتعلم الحقيقة يوصله الله إلى الهداية»^(٢).

وربما كان الغزالي أوضح في هذه النقطة، فهو يتحدث عنها كثيراً في مواضع مختلفة، ولكن المراد من ذلك هو أن علوم المكاشفة لا تحي إلا بعد إحسان علوم المعاملة، وتنقية السر من الأوشاب والأكدار وسائر الآفات.

والواقع أن للعلم في منهج الجنيد أهمية كبرى تنصلح به أمور العبودية وينكشف معه الغطاء فأول الطريق أن «تدرك قدرك بالعلم بداية» فإذا عرف العبد معرفة علم العبودية وقدر نفسه هانت عليه العبودية» لذلك قال رحمه الله: «إن الله أراد من العباد علمين: معرفة علم العبودية ومعرفة علم الربوبية، وما سواهما من حظ أنفسهم»^(٣).

(١) أبو القاسم الجنيد: دوايد الأرواح - مخطوط رقم ٧٥ على ميكروفيلم رقم ٤٩٦٥ تصوف بالهيئة المصرية العامة للكتاب لوحة ٣ والآية الواردة من سورة (ق): آية ٢٢.

(٢) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٦٧.

(٣) أبو القاسم الجنيد: السر في أنفاس الصوفية: مخطوط رقم ٩٥ تصوف بمعهد المخطوطات العربية لوحة ١٠ ش.

وهما أيضاً علوم المعاملة، وعلوم المكاشفة التي أطال كثيراً في شرحها الغزالي^(١).

ولا ينال العبد علم الربوبية إلا إذا جاهد نفسه فأحسن علم العبودية أولاً، ثم بعد ذلك يكون علم الربوبية - وهو ما عناه أبو إسحاق إبراهيم بن شيبان بقوله: «علم الفناء والبقاء يدور على إخلاص الوجدانية، وصحة العبودية، وما كان غير هذا، فهو المغاليط والزندقة»^(٢).

فإذن إخلاص العبودية من إخلاص الوجدانية بمعنى أنه عندما يعترف الفرد بواحدية الله تقهره قدرته تعالى، ويفنى المغلوب في قدرة غالبة.. وعندما يتحقق من فنائه يعترف بضعفه، ولا يجد له ملجأ إلا عبادة الله تعالى^(٣) فيجتهد في إخلاص العبودية ويحاول أن يكتسب رضى الله، فإذا زاد المجهود وزادت الطاعة كان الفناء.

والملاحظ أنه مع شدة تأكيد الجنيد على العلم إلا أنه يتحرز من العلم الذي لا عمل فيه، ويدعو صديقه أبا يعقوب يوسف الحسين الرازى أن يكون من العلماء العاملين. ويصف هؤلاء الذين ينتحلون العلم بأنهم قليلوا الصدق في قصدهم للتعلم، لذلك حق للعلم أن يكون «كالعازب المتعزب البعيد المتفرد». وطالما كان العلم بهذه الصفة فلا بد أن تظهر دعاوى الجهلاء من الناس وهو الأمر الغالب عليهم - ومع كثرة هذه الدعاوى وقلة انتصاب الناس للعلم والعمل فقد عكفت همومهم على الدنيا، وصارت الدنيا جماع همهم ومطلبهم الأوحده. ويحذر الجنيد من هذا البلاء المشثوم فيقول: «.. وإنى أرى العلم مع كثرة متحليه، وإنتشار طالبيه، بقلة صدقهم في قصده، وتركهم العمل بواجب حقه، كالعازب المتعزب البعيد المتفرد، وأرى الجهل، والدعاوى على كثير من الناس غالبة، وقلة العلم للمتبحرين للعمل بينة، وأرى هموم أكثر الخليقة

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٩ إلى ص ٢٨.

(٢) انظر القشيري: الرسالة القشيرية ص ٣ بدون تحقيق، وأيضاً: أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ٣٦١، وأيضاً: السلمي: الطبقات ص ٤٠٤ والرسالة ص ٤٢٥، وأيضاً: طبقات الشعرائى ج ١ ص ٩٧.

(٣) الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٩٤.

على الدنيا عاكفة، ولما تعجل من حطامها طالبة، ولقليل ما تعجل منها مؤثرة، وقد انعكفت العقول والقلوب بالإنكباب على طلبها، وانصرفت إلى الرغبة في القليل منها، وأراهم بشر المراد وكثرة الفساد وقلة العمل للمعاد، في غمرة سكرتها...»^(١) وهو بهذا التنبيه يطلب السلامة للعلماء العاملين، وينصحهم أن يخرجوا الناس بالرفق والمودة والشفقة من حبال الدنيا وآفات الشهوات إلى نور الهداية والإيمان.

وبهذا الموقف الذى أتخذه الجنيد لنفسه من العلم: العلم المضبوط بأحكام الكتاب والسنة. وبهذا الإتزان والإعتدال الجامع بين الشريعة والحقيقة. وبهذه السمة المميزة الدالة على منهجية التصوف عند أبى القاسم: سمة الحفاظ على العلم وإظهار فضيلة الإعتدال؛ أقول: بهذا كله وقف الجنيد أمام دعاوى الشطح، وجابه التطرف حتى صار مقبولاً عند جميع الفرق.

فلئن كان قد ألتبس العذر للبسطامى فلا يعد ذلك من جانبه إهداراً لكرامة المنهج أو طرْحاً للعلم فى سبيل المحاباة لأبى يزيد بقدر ما يعد من الأحكام التى تتطلب العطف والتماس الأعذار على نهج الأولياء وقانون العارفين.

وإذا كنا وجدنا الجنيد متذبذباً فى موقفه تجاه البسطامى فليس معنى ذلك أنه تخلى عن الروح المنهجية لديه.. ولكنه حافظ عليها ودعى إليها فى كثير من مؤلفاته ومواقفه وتقريراته الروحية.

٥ - موقف الجنيد من شطحات الشبلى:

ومثلما عُرِف البسطامى بالشطح، كذلك عُرِف «الشبلى»^(٢) ولكن كلمات الشبلى فى الشطح ليست مما يذكر بجانب شطحات أبى زيد، والحلاج. ومن أقوال

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الى أبى يعقوب يوسف بن الحسين الرازى لوحة ٤٤ ش.

(٢) الشبلى: هو أبو بكر ويقال اسمه جعفر بن يونس، خراسانى الأصل بغدادى المنشأ والمولد والشبلى من صحبوا الجنيد، ومن فى عصره من المشايخ، وصار أوحد وقته حالاً وعلماً. وكان عالماً، فقيهاً على مذهب مالك (ت ٣٣٤هـ) (انظر السلمى: طبقات الصوفية ص ٣٣٨).

الشبللى فى الشطح: «أنا الوقت، وقتى عزيز، وليس فى الوقت غيرى، وأنا محق»..
وكان ينشد هذين البيتين^(١):

مكين فى معامله مكين أميسن الحق آمنه أمسين
تعازز عزه فاعتز عزاً فقد فات اليقين من اليقين

وكانت له مع الجنيد وقفات طويلة تنم عن العلاقة الروحية الحميمة بين الشيخين
من جهة، وتفصح عن فضيلة الاعتدال عند الجنيد من جهة أخرى.

يروى أن الشبللى وقف مرة فى مجلس الجنيد ونادى بأعلى صوته: «يامرادى..!!»
مشيراً بذلك إلى الله سبحانه وتعالى، فقال له الجنيد: يا أبا بكر؛ إذا كان الله سبحانه
وتعالى مرادك، فلماذا تشير إليه باللفظ وهو منزّه عن ذلك، وإذا كان مرادك غير الله
سبحانه وتعالى، فالله أعلم به، فلماذا تقول باطلاً؟!.. قال الراوى: فطلب الشبللى
المغفرة من الله على تلفظه بتلك الكلمات^(٢).

هذا بيان على أن الحقيقة بدون دعوى ثمرة من ثمرات الإخلاص، وأصل من
أصول التوجه الكامل لله.. علّق الهجویری على ذلك قائلاً: «لأن من أسّس بنيانه على
بيان استغنى فيما بينه وبين ربه عن اللسان - إذ العبارة إنما تستعمل فى تعريف ما سوى
الله، لأن الله سبحانه وتعالى ليس فى حاجة إلى عبارة تبين أحوالنا. وما سوى الله لا
يساؤون شيئاً حتى تشغل أنفسنا بهم، وذلك معنى قول الجنيد: «من عرف الله كلَّ
لسانه» لأنه ليس بعد العيان بيان؛ والبيان هنا حجاب»^(٣).

يتضح من ذلك أن الجنيد يعول على المضمون الداخلى الذى يدل على نقاء
الباطن وصفاء السريرة ومن ثم - فهو لا يُعبر إهتماماً بعالم الأشكال والمظاهر الفارغة
من جوهر المضمون.

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٨٩.

(٢) الهجویری: كشف المحجوب ص ٤٢٩.

(٣) الهجویری: كشف المحجوب ص ٤٢٩.

ومنه - أيضاً - ما أورده الطوسى من أن الشبلى قال للجنيذ رحمه الله: «يا أبا القاسم ما تقول فيمن كان الله حسبه قولاً وحقيقة؟»^(١).

فقال الجنيذ: يا أبا بكر، بينك وبين أكابر الناس فى سؤالك هذا عشرة آلاف مقام، أوله محو ما بدأت به»^(١).

ونظراً لأن الجنيذ كان يقف على قمة الرسوخ والتمكين فى عالم الشواهد الروحية، فقد كان مستشرقاً على حاله، فلم يشأ أن يظهر للشبلى ذلك الموضع الذى يخشى عليه من الدعوى فيما يقول. لأن من كان الله حسبه حقيقة وقولاً، يستغنى به عن السؤال، وعندما سأل الشبلى الجنيذ كان السؤال دالاً على أنه مقارب لما هناك^(٢) وهو نفس المعنى الذى ذكره الهجويزى سابقاً. على أن الذى يعتصم بعصمة الرقابة الشرعية، ويحتفظ بسياج العلم والحكمة والإنزان، يحكم على الآخرين حكماً من أعلى أو بالأخرى حكماً «فوقياً» إن جاز هذا التعبير.

والذى حدث به الجنيذ يشير إلى ذلك.. فحين يقول: «أوقف الشبلى فى مكانه فما بعد، ولو بعد لجاء منه إمام» وهو ما أشار إليه سابقاً فى حكمه على البسطامى من أنه على عظم حاله لم يبلغ درجة النهاية والكمال، ولكنه مازال فى طور البداية.. وبهذا تتضح أحكام الجنيذ على الشاطحين بصورة مجلوة. لأنها الأحكام التى تميز أهل الاعتدال عن أهل الضعف والتلوين فى حال الفناء.

٦- مراقبة الأنفاس:

وإذا كان البسطامى قد فلت منه وقته وردّ على من قال له: يبلغنا عنك فى كل

(١) ذكر أبو نعيم الأصفهاني هذه الرواية وقال: «أخبرنى جعفر وحديثى عنه عثمان قال: كنت أمشى مع الجنيذ للقيه الشبلى فقال له: يا أبا القاسم ما تقول فيمن الحق حسبه نعمتاً وعلماً ووجوداً؟ فقال له: يا أبا بكر جلت الألوهية، وتماظمت الربوبية، بينك وبين أكابر الطبقة ألف طبقة فى أول طبقة منها ذهب الاسم» (انظر حلية الأولياء جـ ١٠ ص ٢٦٧).

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٨٨.

وقت أشياء ينكرها. فقال: إنما يخرج الكلام منى على حسب وقتى، ويأخذه كل إنسان على حسب ما يعقله ثم ينسبه إلى»^(١).

فإننا نلاحظ أن الجنيد رحمه الله يُشدّد على حفظ الأنفاس عند ورود الأوقات، وعلى العبد أن يحفظ الأنفاس عند ورود الأوقات فربما يتلفظ بألفاظ تورده موارد الهلاك، ولكن ذلك من الأمور العسيرة التي لا يقدر على حفظها ورعايتها الا المتمكنون فى عالم الشواهد الروحية. قال الجنيد: «ليس شئ أشد على أولياء الله من حفظ الأوقات عند الأنفاس»^(٢). ويعلى ذلك فيقول: «إذا عاين القدرة وتنفس صاحبه يكره ذلك، وإذا عاين العظمة نهى عن النفس، وإذا عاين الهيبة فتتفس فقد كفر». «والنفس الرحمانى إذا هاج فى السر يموت القلب والصدر والنفس، ولا يمر على شئ الا احترق ذلك الشئ حتى العرش».

ويشرح الجنيد معنى هذا الكلام فيقول فى أنفاس الصوفية: «نفس يخرج بالإضطراب يحرق الحجب والذنوب التى بين العبد وبين ربه، فإذا نظر صاحبه بعين القلب إلى ربه يجد ربه رؤوفاً رحيماً، فإذا استحق به فىرى الله أقرب إليه من حبل الوريد، فإذا أيقن به فىرى الله قائده وسائقه، فإذا نظر (إلى) هذا ينقطع إليه ويتعلق به، فإذا عاين هذا لم يتوالى غيره ولا ينساه، فإذا وجد هذا يعلم أنه عبد والله رب، فإذا علم هذا قام بشرط الوفاء، فإذا وفى يظهر عنده له مقاماً، فإذا ظهر المقام، اعتذر إلى سيده فيعذر ويعرض عليه التوحيد، فإذا قبل التوحيد يعطى له لواء المعرفة، فإذا عرف وصار موحداً، لا يكون له قرار ولا سكون فى الدنيا والآخرة ثم المزيد عند الله؛ قال تعالى: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾»^(٣).

تكمن فى هذا النص قدرة الجنيد على الغوص فى مدارج الوصول، فقد جمع إلى

(١) د. أحمد محمود صبحى: التصوف سلبياته وإيجابياته ص ٦٨.

(٢) أبو القاسم الجنيد: السر فى أنفاس الصوفية لوحة ١ ش، مخطوط ٩٥ تصوف بمعهد المخطوطات العربية.

(٣) أبو القاسم الجنيد: السر فى أنفاس الصوفية لوحة ٢ ش، مخطوط ٩٥ تصوف بمعهد المخطوطات العربية.

جانب الرسوخ والتمكين قدرة أخرى على التميز والتفرقة فى منازل الطريق هى العلم بأن «العبد عبد والله رب».

هذا ما يبيحه الشرع وتقره الحقيقة وعند الله المزيد من العطايا والهبات والنفحات. ويحمل هذا النص أيضاً تدرجاً ملموساً للحقائق السلوكية بمراقبة الأنفاس، أى حفظ السر عند بلوغ الحقيقة عن هتك الطيش والجموح.

ولا يتبادر الى الذهن أن مفهوم مراقبة الأنفاس هنا هو عين «مراقبة الأنفاس» هناك - عند أبى يزيد^(١) - ربما كان صحيحاً ما وجده نيوكلسون من أن أستاذاً للبسطامى يلقب بأبى على السندى كان يعلمه عقيدة الفناء الصوفى فيما يعرف «بمراقبة الأنفاس»^(٢) وهى طريقة هندية بوذية وليست من صميم الإسلام.

ولم يكن ليتسنى لنيوكلسون أو لغيره من المستشرقين التصريح بذلك لولا أن «البيرونى» قد كشف هذا فى رحلته إلى بلاد الهند.

وانما المقصود بمراقبة الأنفاس عند الجنيد إنها حالة من «المنع والعقال»؛ تمهد السبيل الى الوصول بقدم راسخة وثوابت من الشرع المعلوم، ولا تجوز لصاحبها أن يخرج عن مقصود أو يتلفظ بكلمات ضارة بالدين، لأنها فتنة للناس. . . هى إذن تدرج طبيعى ملموس ومحمود فى نفس الوقت. تدرج من الشريعة الى الحقيقة. وفى هذا التدرج الطبيعى الذى يراعى سلوك الإنسان، يفترق طريق الأكابر من الرجال عن أهل الجنوح والحدة والإنزعاج.

(١) نيوكلسون: التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة د. عفيفى ص ٧٥، وانظر كذلك د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ٣ ص ٢١.

(٢) لنذكر هنا أن كلام الجنيد يدور حول حفظ الأوقات وحفظ الأنفاس بمراقبة الله وليس قطع الأنفاس.. لأن رياضة قطع الأنفاس عند صوفية المسلمين ترجع إلى أصل هندى، وأنهم صرفوها منذ القرن الرابع الهجرى، وليس الثالث الهجرى. ولم يكن لها شواهد من القرآن الكريم أو الحديث الشريف. (انظر د. أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص ١٨٨).

وكلا المقامين ينم عن أطوار التصوف وأحوال المتصوفين.

ما هي أطوارهم وأحوالهم التي نقصدها هنا؟!..

هي أطوار النقص وأحوال الوصول. !!

الرجل الذي ينبىء طوره عن شطط وطيش انما هو رجل ناقص لم يتحقق بعد.
والرجل الذي يظهر حاله على الثبات واليقظة، ذلك هو المتحقق فعلاً من الوصول. ولا
ينبغي أن يفهم النقص هاهنا بنفس مفهومه اللغوى الصريح؛ ولكن معناه: قلة التحكم
فى قوة الوارد وغلبة الحال!!

أطوار المريد أو الشيخ فى حال النقص تتدرج وترقى وقد لا يصل فيها إلى
التمكين. وهو عرضة - من بعد - للتفسير والتلوين ووثبات الخيال. لأنه لم يتحصن
بذرائع العلم، ووسائل الطريق من حضور وصحو وإدراك. وحتى لو وجد عنده شيئاً من
ذلك كله فلا يلبث إلا ويتخلى عنه عند أول طفرة روحية تقابله فى عوارض الطريق.

وهذا ما حدث للبسطامى والحلاج والشبلى. أما الجنيد فلم يكن إلا صاحب مقام
راسخ فى حال الفناء.. ولعل هذا المقام نفسه هو الذى أهله لأن يتصدر الطائفة البغدادية
ويلقب «بطاوس العلماء» ويعالج أطوار النقص والإنزعاج التى تطرأ على الأصاغر
والمريدين ويربأ عنها الكبراء والواصلون.

رؤى الطوسى بسنده: «ربما كان يجرى الشبلى، إلى الجنيد، فيسأله مسألة، فلا
يجيبه، ويقول: يا أبا بكر، هو ذا أشفق عليك وعلى ثباتك، لأن هذا الإضطراب،
والإنزعاج، والحدة، والطيش، والشطح، ليست هى من أحوال المتمكنين، وهى منسوبة
إلى أحوال البدايات والإرادات»^(١).

فهذا هو منهج الجنيد فى حال الفناء. ولنذكر أنه لم يتخلى عنه قط حتى فى أدق
المعارج الروحية: «إعتدال» و «صحو» و «رسوخ وتكمين».

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٨٨.

ولنذكر - كذلك - أن هذه قيمة كبرى تركها الجنيد وأساتذته على التصوف السني فاطبة كما سنعرض لها في الفصل القادم. وكذلك سنعود إلى الشطح مرة أخرى في الفصل الثالث.

تعليق على ما تقدم من دراسات:

اتضح لنا في هذا الفصل موقف الجنيد من الشطح.. الذي يصدر عن الصوفي في حال الفناء. وموقف الجنيد من الشطح عموماً هو موقف رفض، إنطلاقاً من مذهبه في الصحو والحضور وتفضيله لهما، فهو لم يكن من هؤلاء الذين تاهت بهم إرادتهم فسقطوا في لجة الفناء، وقالوا بالشطح وصبحت أقوالهم صنوفاً من الإدعاءات.

وإنما موقفه موقف متزن يحرص فيه على تقديم العلم والعبادة والعمل على كل شيء، وإذا جاءت الحقائق فلا تجيء إلا مكتومة لا إفصاح فيها..

يبدو أثر المحاسبي على الجنيد واضحاً، فقد كانت طريقة المحاسبي طريقة معتدلة. وكذلك جاءت طريقة الجنيد.

الشطح دليل نقص وليس دليل كمال.

لذلك كان الجنيد من الراسخين الذين لم يقبلوا الشطح في حال الفناء.

الاعتدال هو أهم ما يميز منهج الجنيد حتى في حال الفناء، وإن كان هذا يبدو غريباً من الوهلة الأولى، لكن تتلاشى غرابته حينما ندرك أن الصحو والحضور والإعتدال هي الأمور التي تمنع الشطح في حال الفناء.

لأن الإعتدال يجمع صاحبه بين قطبي الشريعة والحقيقة، ويقف على قمة الرسوخ والتمكين وينبذ الانزعاج والحركة والتلوين.

قد أشرقت صورة التصوف الإسلامي بأئمة المعتدلين، ولا زالت تشرق كلما صحب طريقه أهل العلم والورع والتقوى والرشاد.

٧ - فى السكر والإفاقة:

لقد سبقَت الإشارة فى مطلع هذا الفصل إلى «فصول الجنيد التى تدور حول السكر والإفاقة» وهى مدخولة على رسالته إلى أبى يعقوب بن الحسين الرازى (ت ٣٠٤هـ). ولسوف نقوم بعرض ما استطعنا قراءته من المخطوط - فهو ممسوخ غير واضح حصلنا عليه بإعجوبة وتحايل - حيث يتضمن بعض الأفكار والموضوعات عن الأسباب الموجبة للسكر وعذر المتساكرين، وتفضيل الإفاقة على السكر.

(١) فى السكر:

ينقسم السكر على ثلاثة أقسام:

(١) سكرة أهل البدايات والأحوال.

(٢) سكرة الوجود للصفات.

(٣) سكرة التوحيد وغشاوة التفريد.

(١) سكرة أهل البدايات والأحوال:

قال فيها: «... فأما سكرة أهل البدايات من المعانقين للأحوال، فإنه يغشاهم بسرعة الزعج بالتنبيه، وحدة الإرادة بالترغيب والترهيب، فيلبسهم الحدة والتشمير، ويغشاهم الجدد بشدة الزعج عند غلبة الوارد، فيغطى ما كانوا به من الإرادات الدنيئة، والهموم المشتتة، والأمانى الكاذبة، والأفعال الرديئة، والأقوال المسخطة، فتكون أحكام قوة ما غشاهم باغتسالهم على ذلك مما يطول ذكره، ويكثر شرحه عند تفصيل التنقيل عن أوصافهم بغمرة الأحوال وغشاوة الأذكار»^(١).

(٢) سكرة الوجود للصفات:

ويذكر فيها: «هو سكرة الوجود مما انكشف وتحقق بالصفات من بروز رؤية

(١) أبو القاسم الجنيد: رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد ٤٧ ورقة مخطوط بمعهد المخطوطات العربية لراحة

الأوصاف مما بدا وانكشف، فسطع بانكشافه على الأسرار فغشيها مواجيدهم، فأنغطى تحتها الأطوار على إختلاف مشاربهم، وتفاوت مذاقاتهم، فيختلف ذلك على مقدار الحال، فتتفرع من ذلك تعريفات مختلفة وذلك سمي عند أهل العلم بالخوف والرجاء والمحبة والرضا على أكثر أذكار الأحوال. فتكون سكرتهم من هذه الأحوال المسميات على مقادير ما أبرزهم إليها، وكاشفهم بها، وشواهد نعمتهم عند أهل العلم بالروايات، مما بدا على ظواهرهم مكتوبة، وذكرهم في دواوينهم مسطورة ممن لحقهم من البلاء والمرض، وأداهم إلى التلف والخروج بإنسلاخ الأرواح من ضيق البلاء والزهم، فيكون إفاقتهم على ذلك بعد ذلك على مقدار ما وجدوا وصحو ما أدركوا فيختلف صحوهم على إختلاف سكرهم^(١).

وطائفة خرجوا إلى الصحو من جميع الجهات. وطائفة صحووا عن بعض الصفات، ويغمبرها بعضها. وطائفة تصحووا على الأوقات ثم تغمره الحال ليؤدّي بذلك الموظّفات من العبودات، وهذا بمقدار قيام أحكام الأجسام ثم يرد إلى الإغراق وإنصباب الأمواج عليه^(٢).

(٢) سكرة التوحيد وغشاوة التفريد:

يقول فيها: «وهي سكرة التوحيد وغمرة التفريد، وغشاوة التجريد المتحكم باستيلائه عند ظهوره، والمتعالى بقهر سلطانه عند بروزه، والسالب للعقول عند تجليه، والمميت بعز ألوهيته أنبيائه، والمتلف لأرواح مرسله، والمفزع للملائكة المقربين، وذلك قوله عز وجل ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾^(٣).

ويذكر أن أحكام سكرة التوحيد وغمرة التفريد تكون: «عند تحققهم بعلم الألوهية، وتجلي الإيقان بالوحدانية، فإنه يعملو، بسطوة شامخة فيجتاح الصفات، وتنخس الذوات، وتتغير أحكام الذاتية، وتبديل رسوم الدراية، ويخرج عن حد الأدمية،

(١) أبو القاسم الجنيد: رسائل في التوحيد لوحة ٤٧ى.

(٢) أبو القاسم الجنيد: رسائل في التوحيد ١٣٤ توحيد - لوحة ٤٧ش.

(٣) سورة الأعراف: آية ١٤٣.

ويبقى بعلاقته الإلهية المتحكم عن نسب البرية والغالب على شاهد الحقيقة..^(١) ثم يشرح أحكام كل سكرة فيقول: «واعلم أن أحكام كل سكرة: مشاهدة آثار تحكمها في الصفات موجودة، وتسعر نيران تلهبها في ذواتهم محرقة، وديببُ الفناء في رسومهم مثبتة، وشاهد كل من أسكره معلومة، لأن وجودهم وسكرهم غير مجهول، (و) لأن أحكام سكرة أهل الحد هي تغطية لهم الشهوات، وهباء أذكار الملهمات، ورفض المستلذات، وقطع التمني والإرادات، والغموم الشاغلات، وذلك لتدارك سرهم الغالب عليهم، وانتشار ما ألبست الصفات نعوتها وأحكام جبلتها ونشو بشريتها على بداية الخلقة ثابتة، فتخس مرة وتظهر ثانية.

«وأما شواهد أحكام السكرة عند تحقيق الإيقان بالكاشفات للصفات. وأن أحكام ذلك يغطي البشرية، ويُفنى الذات والنفوسية، وتقوى بها أحكام الحقيقة وينعش بها ودعات الحق الخفية، وتزكو معها الأنفس الطاهرة، وتلتحف على أطواره صفات العبودية المتصلة بالحقيقة»^(٢).

ثم يذكر أن سكرة أهل الحق من هذه الحالة يكون «على مقدار ما انكشف لهم من تجلى ظهور توحيده وتفريده، فيكون إفاقتهم سكرة أهل الأحوال، لأن سكرتهم خارجة عن المعتاد وغير معلوم عند العلماء من أهل الدار، فيكون هيمانهم في البراري والقفار والأجام والأكام على تقطيع الأوصال وزهق الأنفس وتلف الأرواح.

«فكانت إفاقتهم لائقة بسكرتهم، وسكرتهم لائقة بصحوهم وإفاقتهم».

وقال: «وقد أشرت إلى جمل من أوصافهم بالتعريض، ولم أسمهم بالتصريح، فأكون من المتكلفين. وذلك أن أحكام الحق مع هذه الطائفة أحكام غير مدركة، ولا داخلية تحت الأوهام المضبوطة، لأن الله جل ثناؤه قد يستنطق المفيق بالسنة السكرة، ويستنطق السكران بالسنة الصحو والإفاقة، لنفاذ مراده وإمضاء تدبيره لأسباب كست أحوالهم، وبها وصلوا إلى محبوبهم فيما ألزمهم، وبذل المهج فيما قربهم»^(٣).

(١) أبو القاسم الجنيد: رسائل في التوحيد، لوحة ٤٨ ي.

(٢) أبو القاسم الجنيد: رسائل في التوحيد ١٣٤ توحيد لوحة ٤٧ ش.

(٣) أبو القاسم الجنيد: رسائل في التوحيد لوحة ٤٨ ي، لوحة ٤٨ ش.

ثم يمضى فيشرح فى فصل عن الأسباب الموجبة للسكّر^(١) الطوائف المختلفة التى عرفت بالسكّر. نذكر منها قوله: «فإن الناس فى ذلك مختلفون، وفى وجودهم متفاوتون، فطائفة يسكرهم ما يتجلى لهم من المغيبات، وما ينكشف لهم من المكنونات، فتبقى القلوب واقفة بسطح التجلى، وثابتة فى ذلك بأحكام التولى، فتغشاها البهتة، ويعلوها السكرة. وذلك لمطالعة العلى، وما انكشف له من مستأثر الضياء الأوهجبة والأنوار الأبهجية.

«وطائفة يسكرهم بوادى الحق بالتحقيق، وما يظهر من إرسالاته بالتجريد، فيجمعهم عنهم إليه. عن التفريق واحتوت عليهم بوادى التفريد، فيغشاهم بوادى أنواره الزاهر به وأياديه الساطعة، فتغشى أسرارهم ما يسترها عن كل مذكور ويفنى عنه كل موجود.

«وطائفة يسكرهم ما نصب الحق للاعتبار، وما أجرى من لطيف الخلقة والبهاء على إتقان صنعه، فشاع ذلك فى الأسرار، وانتشر حماله فى الأرواح، ولا يزال ذلك منتشراً حتى يخرجهم إلى العزيز الغفار، فيسكرهم عن حاله، ويغمره رؤية أذكاره.

«وطائفة علقت على أرواحهم طيب (الحيوية)، وكُست أرواحهم صفاء الروحانية المقدسة، قد استدامت لمخامرة الذكر أرواحهم، فلا هم بالإفاقة موصوفون، ولا بالسكّر مأخوذون، فيطراً على مسامعهم القول من حكمه، فيصادفون فى ذلك معان: ثلث أحدها طيب النعم الملهة..

«وطائفة انكشفت لهم بصائر الإطلاع مع فناء الاهتمام فشاهد المنشئيات وما يبسط فى الدار من أجناس الحيوان، وما أظهر من حسن الصورة النظرة.. وما كساها من الهيئة الجميلة، وقديم العناية، فأظهر فى خطابه فريق فى الجنة، وفريق فى السعير، فأغمره رؤية البهتة وما غشيته من روية الحكمة، فأداه ذلك إلى الخيرة وعلته السكته لعظيم الفكرة، لأنه الموصوف بالعدل والقدرة...»^(٢).

(١) رسائل فى التوحيد: لوحة ٤٨ ش.

(٢) المخطوط السابق: لوحة ٤٩ س.

هذه مجموعة الطوائف التي ذكرت في المخطوطة تحت فصل «الأسباب الموجبة للسكر» نقلناها بتصريف. وهي خمسة طوائف يراد منها تبين الأسباب التي تدفع إلى السكر، كما ذكر من قبل عدة أسباب في بيان الفرق بين السكر والإفاقة، واشترط أن الإفاقة لا تحصل إلا بعد أن يكون السكر حاصلاً لا شك فيه، فلا إفاقة من غير وجود السكر.

قال في ذلك: «ولا تصح الإفاقة إلا بعد السكر، ولا السكر إلا بعد بذل المهج، واستفراغ القوى باستفراغ الجهد بحق المحبوب»^(١).

فالسكر يدفع إلى أهمية الإفاقة، والذين يؤثرون الإفاقة على السكر، والصحو على الغيبة، هم يعتدلون في قضية التصوف، لأن الإفاقة يترتب عليها صحوة العقل ويقتطع الشعور - ومن ثم - إحسان الواجبات الشرعية التي تقتضى أن يكون الإنسان فائقاً غير سكران.

٢ - هي الإفاقة:

يذكر لنا في فصل عن الإفاقة أقسام الإفاقة وأحكامها، فهي لازم من لوازم الشريعة، وقد صرح في كثير من المواضع على أن السكر مرتبط بالإفاقة.

يقول: «أما أحكام الإفاقة فإن كل طائفة من هؤلاء المذكورين لفافقتهم منوطة بمقدار سكرتهم، على مقدار ما يغشاهم من بروز الحال الساكرة ومخمور السكر، يعيهم الحق بالإفاقة، وينعشهم بالصحو والدراية فيكون صحو أهل الإرادة «منوطة»^(٢) بالفتوة والرجوع إلى السنة والتعلق على منهج الرسالة. وذلك إفاقة أهل الأحوال الآخذين ذلك على الميثاق»^(٣).

تلك هي الإفاقة الأولى.

(١) أبو القاسم الجنيد: رسائل في التوحيد لوحة ٤٦ ع.

(٢) في الأصل (منوطة)

(٣) أبو القاسم الجنيد: المخطوط السابق لوحة ٤٦ ع.

وأما الإفاقة الثانية فهي: «على أوصاف المتعرف إليهم في المنصوص والمنكشف من خصائص الغيوب والمخبر عن ذلك بالسنة البيان، والداعى بذلك إلى ولاية الرحمن، بتذكار ما أخبر الحق عن نفسه وما جاءت به الأخبار في شرعه.

وأما إفاقة أهل النهايات فهي: «علم التوحيد، وما تجلى لهم في التفريد، ما استوطنت الأسرار وجود الكمال، وأقام على ما هو متفرد به جل ثناؤه من الأسماء والصفات التي لم يزل موصوفاً بها جل ثناؤه»^(١).

على أنه يورد بعد ذلك اختلاف الطوائف في تسمية السكره، ويعدددها وهو ضمن ما أشار إليه في الأسباب الموجبة للسكر. فيقول: «... وعلى تغاير الألفاظ يؤول بحقيقتها إلى جمل.. فطائفة سمتها السكره، وطائفة سمتها الذهل، وطائفة سمتها الوله، وطائفة سمتها المواجيد، وطائفة سمتها غلبات، وطائفة سمتها الغيبة، وطائفة سمتها قوة الأذكار، وطائفة سمتها الهيمن، وطائفة سمتها الفناء والذهاب، وطائفة سمتها الغشيان، وطائفة سمتها الاستهتار، وطائفة سمتها الإشتياق. وعائشة رضى الله عنها سمت ما لحق برسول الله ﷺ عند نزول الوحي «البرحاء». وكل ذلك لاتساع أسماء الشرع واختلاف الوجود من نعت القلوب»^(٢).

ثم يشرح حقيقة هذه الأحوال التي تورد على السكره من أصحاب الأذواق والمواجيد، وأنه لا يمكن لأحد من أهل الظاهر والقشور أن ينال حظوظ السكره أو حظوة الإفاقة.

يقول: «واعلم أن هذه الأحوال فهي لأهلها مستخرجة من طول المعاملات والمنازلات بشاهد التنقيلات في الأحوال، فأما علماء الأمصار والفقهاء بالآثار والموصوفون بالكتابة والدراسة والنقل والرواية، فغير داخلين في ذلك، ولا عارفين بشيء منه، ولا يوصفون بشيء من ذلك، إلا من ساعده التوفيق، وحده أيادى الحق إلى المنازلة، فاستعمل الرياضة ولزم المجاهدة، وعمل في بذل المهجة، وذلك بشرائط مرسومة

(١) أبو القاسم الجنيد: المخطوط السابق لرحلة ٤٦ ي.

(٢) أبو القاسم الجنيد: المخطوط السابق لوحة ٤٩ ش.

فى دواوين علمائنا من ترتيب الأحوال من أوصاف الزاهدين، والخائفين، والشاهدين، والصامتين، والرائضين لنفوسهم من المجاهدين، والسائسين لهمومهم من المراقبين، والمفتقرين بالفقر من الهائمين، والتاركين للشهوات من المريدين، والمفارقين لأوطانهم من المتوكلين، والقائمين فى بلائه من الصابرين إلى أحكامه من الراضين، والباذلين مهجتهم من المحبين، والباكين فى سواد الليل من الخائفين، والمجردين لتوحيده من العارفين. فأما غير هؤلاء، فليس لهم من السكرة مقيم، ولا لهم إلى الإفاقة سبيل...»^(١).

ثم يقول إلا أن لهؤلاء العلماء الظاهرين، فلهم فى الحق منازل جليلة، ودرجات رفيعة لأن السلوك إلى الحق كثير، واتساع الداهيين إليه طويل. ويذكر أن الفاضلين من الحكماء المتأخرين من المتكلمين مثل: بشر من الحارث (ت ٢٢٧هـ)، وسرى السقطى (ت ٢٥٣هـ)، وذو النون المصرى (ت ٢٤٥هـ)، والحارث المحاسبى (ت ٢٤٣هـ)، والجنييد (ت ٢٩٧هـ)، ورؤيم (ت ٣٠٣هـ)، وأبو سعيد الخراز (ت ٢٧٩هـ)، وأبو الحسين النورى (ت ٢٩٥هـ)، وأبو محمد الجيرى (ت ٣١١هـ) وأبو العباس بن عطاء (ت ٣٠٩هـ)، وحاتم الأصم (ت ٢٣٧هـ) وأبو تراب النخشبى (ت ٢٤٥هـ).

هؤلاء الحكماء ومن مضى منهم كانت أوصافهم معروفة، ومضت أحكامهم وعلومهم فى إطلاق الحكمة، ورمى الإشارة، وإظهار النكتة، وتركوا منهم من لم يكن منهم فى خوضهم يلعبون...»^(٢).

ثم ينهى الرسالة بالحديث عن فصل جاء فيه: «أعلم أن أوصاف أهل السكرة من المحفوظين ممن قد غلبت عليهم رؤية الحق، وأخرجهم إلى الخلاف من غير المقاصد، وانبسطوا فى ركوب الأحوال المانعة فى العلم، بما لا يليق بأوصافهم.. فإن أهل الحق فى ذلك محمولين لعدم المقاصد للخلاف وصحة التوجه فى التوجه إليه، وأنهم لم

(١) أبو القاسم الجنييد: المخطوط السابق، لوحة ٥٠.

(٢) أبو القاسم الجنييد: المخطوط السابق، لوحة ٥٠.

يخرجهم عن حدود المرسوم إلا الوفاق فيما علاهم من حسن الظن وقوة الآمال، فيما أبسطهم واستولى عليهم الحكم، فاستنطقهم وما تجلى لهم منه فاستعطفهم...»^(١).

تعليق:

هذه بعض نصوص المخطوط التي تضمنت موضوعات السكر والإفاقة، تناولنا ما جاء فيها أولاً من أقسام السكر وأحكامه، ثم الأسباب الموجبة للسكر، ثم طوائف الساكرين، وعرضنا فصلاً في الإفاقة من حيث أقسام الإفاقة وأحكامها، وبيننا موقفه من علماء أهل الظاهر والرسوم من غير المتساكرين.

ثم جاء في المخطوط فصل يشرح أوصاف أهل السكر من المحفوظين ممن غلبت عليهم رؤية الحق. ولم نراعى الترتيب حسبما جاء في المخطوط إذ اكتفينا من هذا الكتاب بذكر الموضوعات والإشارة إليها، ولم نتوخى نقل ما جاء في المخطوط نقلاً كاملاً.

ويبدو من العرض السابق أن موضوعات السكر فيه تحتوى على تبرير السكر وعذر المتساكرين، وهو مما لا يقبله الجنيد مع منهجه في تفضيل الإفاقة على السكر الشيء الذي يرجع الشك في نسبة هذا الكتاب إليه.

وهذا الجزء الذي نقلناه عن المخطوط مدخول على رسالة الجنيد إلى يوسف بن الحسين الرازي. مما جعلنا نشك أن يكون هذا الجزء للجنيد حقاً.

والذي يرفع الشك، هو أن الجنيد يصف أحوال المتساكرين وصفاً ليس إلا. ويفرق بين ما يجوز للعبد وبين ما لا يجوز.

والأسلوب قريب من أسلوب الجنيد في بقية رسائله الأخرى، وتكاد الأفكار تكون متشابهة. وطريقة الجنيد في عرض الموضوعات والأفكار طريقة غامضة مرموزة، وكذلك جاءت هذه الرسالة غامضة مرموزة أيضاً.

(١) أبو القاسم الجنيد: المخطوط السابق، لوحة ٥٠ ش.

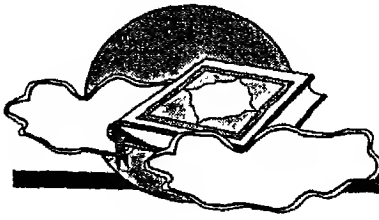
والشيء الذى نحب أن نركز عليه هو أننا لم نحقق كتاب الجنيد فى السكر والإفاقة تحقيقاً علمياً وإنما اكتفينا بالتنبيه على أن هذا الجزء من الممكن أن يكون من الكتب الهامة للجنيد التى تتضمن موضوعات السكر والإفاقة.

وحتى لو بدأ فيها من الأفكار المعارضة لمنهج الجنيد، فلا معنى ذلك أن الكتاب ليس له، أو أنه مدخول على رسالته إلى يوسف بن الحسين الرازى، فهذا الموضوع من الموضوعات الحساسة التى من الممكن - ونظراً لطبيعتها الخاصة - أن تحتوى على تبرير السكر وذر المتساكرين.

فليس المنهج عند الجنيد بمناع من إلتماس العذر، وقد فعل هذا مع البسطامى... ولعل هذا هو الشيء الذى يؤكد نسبة الكتاب إلى الجنيد، فقد حدثنا كثيراً وهو بصدد تناوله موضوعات السكر والإفاقة، أن العبد فى حال الفناء قد يتعرض لوله الغشبية وهيمان الحال.

فإذا كان مقامه مقام حركة وإنزعاج، غلبت سكرته إفاقته. وإن كان حاله على الرسوخ والتمكين الذى يضمن سلامة الوصول ويحفظ العبد من شطط الطيش والجموع - غلبت إفاقته سكرته. وهو الشيء الذى يجبهه الجنيد وينهج منهجه فى حال الفناء.

فإذا كنا وجدناه قد ألتمس العذر لهؤلاء المتساكرين، فليس من مرضاته أن يكون حال العبد على السكر والوله والهيجان على الدوام. وإنما مرضاته الحقيقية هى أن يعتدل العبد فى سلوك الطريق ويتخذ من الإفاقة والرسوخ والتمكين سياجاً يحميه من حدة الطيش فى حال الفناء.



الفصل الثالث

تصحيح أخطاء الفناء

الفصل الثالث

تصحيح أخطاء الفناء

تمهيد:

نعرض فى هذا الفصل نقطتين جوهريتين، هما:

(١) تصحيح أخطاء الفناء.

(٢) القيمة الأدبية والذوقية التى تركها الجنيد على التصوف وتأثر بها الغزالى.

وانطلاقاً من الموقف المعتدل الذى عرفناه عن الجنيد فى الشطح، يذهب أيضاً إلى تصحيح أخطاء الفناء التى وقع فيها كثير من الصوفية الذين آثروا السكر على الصحو، أو بالأحرى لم يقدرُوا على أن يسيروا مسيرة الاعتدال فكانوا عرضة للأخطاء فى حال الفناء.

ولكن الجنيد حين يتكلم عن الفناء لا يريد للسالك فى الطريق أن يسكر سكرًا مطلقًا ولا يعتدل فى أذواقه ومشاربه، وإنما يريد له أن يلتزم الصحو والحضور ويؤثر البقاء على الفناء وتقوده جميل الخصال على قبيحها ومزدولها.

ولم يتميز مذهب الجنيد فى حال الفناء بشيء أروع مما تميز به من إثبات البقاء على الفناء.. فلم ينطلق كما أنطلق البسطامى إلى قول بالانحداد، ولم يعرف عنه أنه كان من أصحاب الفناء الخاطئ الذى يؤدى إلى الحلول كما أدى بالحلاج.

وهنا تكمن النقطة الجوهرية «الانتقال بالفناء إلى البقاء» وهو شيء لم يعرف إلا فى التصوف الإسلامى خاصة دون غيره من أنواع التصوف فى الديانات الأخرى. وفى هذا الفصل نرى كيف استطاع الجنيد تصحيح أخطاء الفناء، ونرى أيضاً من خلال عرضنا لعلاقة التصوف بالفناء، ولموقف الجنيد من الشطحات، أن هناك قيمة كبرى تركها الجنيد على التصوف السنى وتأثر بها الغزالى.

١ - أخطاء الفناء:

(١)

ليس الفناء إلا هَدْقا للطريق الصوفي، وهو عملية تحصل تدريجاً، يمر فيها الفاني بمراحل خمس^(١):

١ - فأول علامة الفاني ذهاب لحظة من الدنيا والآخرة بورود ذكر الله تعالى.

٢ - ثم ذهاب حظه من ذكر الله تعالى عند حظه بذكر الله تعالى له.

٣ - ثم تفتنى رؤية ذكر الله تعالى له حتى يبقى حظه بالله.

٤ - ثم ذهاب حظه من الله تعالى برؤية حظه.

٥ - ثم ذهاب حظه برؤية حظه لفناء الفناء وبقاء البقاء..

وبهذه المراحل الخمس يعتبر الفناء أعلى فلسفة التجريد التي عرفتها العقول، بل هو فوق طور العقل وطور العلم والشعور.

ومن هنا كان للفناء أخطاء كثيرة منها الزعم بأن من تضعف بشريته يكون موصوفاً بالصفات الإلهية. وقد سبقت الإشارة إلى أن الطوسي قد عقد في «اللمع» باباً في «الغلط في فناء البشرية»^(٢) ذهب فيه إلى أن الصوفية غلطوا في الفناء عن الأوصاف والدخول في أوصاف الحق^(٣). مما أدى بهم إلى معنى الحلول أو إلى مقالة النصاري في المسيح.

وكذلك غلط من غلط في فنائه عن البشرية، وغلطهم ناشىء من كونهم لم يستطيعوا التفريق بين البشرية وبين أخلاق البشرية، إذ البشرية لا تزول عن البشر، بينما

(١) نيوكسلون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٩٩.

(٢) السراج الطوسي: اللمع، ص ٥٤٣.

(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ٥٥٢ وانظر كذلك د.. كمال جعفر: التصوف طريقاً، وتجربة، ومذهباً ص ٢٣١.

أخلاق البشرية هي التي يطرأ عليها التبدل والتغيير، والزيادة والنقصان بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق^(١).

فالفناء - إذن - يحمل الصفة الأخلاقية في أول مقام، فالذي أشار إلى الفناء أراد به فناء رؤيا الأعمال والطاعات ببقاء رؤيا العبد، لقيام الحق بذلك، وكذلك فناء الجهل بالعلم، وفناء الغفلة بالذكر^(٢). يقول نيوكلسون: «ويلاحظ أن السراج لا ينكر فكرة «فناء الأوصاف» بل يعتبرها جزءاً من مفهوم الفناء بمعناه العام كما يشرحه، ولكنه ينكر الخطر الكامن في تأويل هذه الفكرة. وهو الوقوع في القول بالحلول أو الاتحاد أو ماشاكلهما، ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول في أوصاف الحق، خروجه من إرادته ودخوله في إرادة الحق، وبمعنى أن يعلم أن الإرادات هي عطية من الله تعالى، وبمشيئته شاء، وبفضله جعل له ما يعطيه ذلك: قطعة عن رؤية نفسه حتى ينقطع بكليته إلى الله تعالى. وذلك منزل من منازل أهل التوحيد»^(٣). وذلك هو الفناء في التوحيد «الذي أشار إليه الجنيد وسار على دربه، ويستشهد الطوسي بمقولة الجنيد في ذلك قائلاً: «وأما الذين غلطوا في هذا المعنى إنما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم حتى ظنوا أن أوصاف الحق هي الحق، وهذا كله كفر، لأن الله تعالى، لا يحل في القلوب. ولكن يحل في القلوب الإيمان به، والتوحيد له، والتعظيم لذكره، بمعاني التحقيق والتصديق»^(٤).

ومن هنا نفهم أن الفناء الذي نادى به الجنيد هو فناء صحيح معتدل مستقيم، أقره أكثر خصوم الصوفية تشدداً، لا لشيء إلا لأنه «الفناء في التوحيد» الذي يستند على آيات كثيرة من القرآن - كما سنرى - وهو حالة متمشية مع السنة. يقول سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد عنها: «.. إذا انتهى العبد في السلوك إلى الله، وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تستمر ذاته في ذاته، وصفاته في صفاته، ويغيب عن كل شيء ما سوى الله، ولا يرى في الوجود إلا الله، وهذا الذي يسمونه

(١) د. عبدالرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص ٨٨.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٥٥٢.

(٣) نيوكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ١٠٠.

(٤) السراج الطوسي: اللمع ص ٥٥٢.

الصوفية «الفناء فى التوحيد» وإليه الإشارة فى الحديث القدسى: «لا يزال العبد يتقرب إلى الله .. إلخ» وبالجمللة أنه طريق علم وعرفان وشأن وكمال. لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولا عوج فى بدايته ونهايته»^(١).

(٢)

وقد بين - الهجویری - فى كثير من المواضع فى «كشف المحجوب» الأخطاء التى وقع فيها جهلاء الصوفية - على حد تعبیره - فيما يتصل بموضوع الفناء. وأولها - الإعتقاد بفقدان الذات فى حال الفناء - وهو باطل. قال الهجویری: «البعض يتخيلون خطأ أن الفناء هو فقدان الذات وعدم الشخص، أو أن البقاء يشير إلى بقاء الله تعالى فى العبد، وكلا هذين الزعمين باطل»^(٢). وذلك لأن الفناء فى رأيه - كلمة لا تقبل المغالاة: «إذا قال شخص: إن الفناء قد فنى، فإنه يعبر بصورة فيها مغالاة عن عدم وجود أثر لفكرة الفناء، ولكن ما دام هناك أثر للبقاء أتنفى وجود الفناء، وإذا تم الوصول إلى الفناء. فإن عبارة «إفناء الفناء» التى يستخدمها بعض الصوفية. ليست - من وجهة نظر الهجویری - إلا إدعاء. يتم التعبير عنه بالفاظ لا معنى لها، وهذه ترهات أرباب اللسان عند حب العبارات»^(٣).

والذين يعبرون عن ذلك يقصدون فناء الحقيقة، والحقيقة كما - يقول الهجویری - ليست مما يقبل الفناء، بل فناء كل ما يلوث الحقيقة هو المقصود، وكل الصفات الإنسانية مصدر لهذا التلوث، وعندما يتخلص العبد من ذلك تكون النتيجة فناء الصفات التى تمنع المرء من وسيلة تحقيق بغيته.

على أن المقصود بالصفات هنا - عند الهجویری - هى «الأخلاق المذمومة» وهو المعنى الذى قصده الطوسى؛ فعدم وصول المرء للحقيقة قد يجعله يظن فى فناء الحقيقة ويلقى به فى الضلال»^(٤).

(١) د. أبو الوفا التفازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصفوه ص ٣٢٠.

(٢) الهجویری: كشف المحجوب، ص ٢٩٢. (٣) الهجویری: كشف المحجوب ص ٧٣.

(٤) الهجویری: كشف المحجوب، ص ٣٦.

ويتابع الهجویری نقده لأخطاء الفناء فيقول: «وكثير من جهلاء الصوفية يعتبرون أن الفناء الكلي ممكن، ولكن ذلك خطأ عظيم، لأن فناء الأجزاء المختلفة من المادة لا يجوز».

ثم يقول: «وإنني لسائل هؤلاء المغرورين ما الذي تعنون من هذا الفناء، فإذا قالوا بفناء العين^(١) فإن هذا مستحيل، فإذا قالوا بفناء الصفات، فذلك قد يكون جائزاً في حالة فناء صفة عن طريق بقاء صفة أخرى، وكلتا الصفتين منسوبة للإنسان وأنه لمن الخطأ أن نعتبر أن أحدهما يبقى عن صفات شخص آخر»^(٢).

والهجویری يعنى بذلك أنه لا بد لسالك طريق الفناء من بقاء، وأن الفناء المعتدل عند أكثر الصوفية يشير إلى معنى أخلاقي^(٣). يقول: «إن كلمتي «عدم» و «فناء» كما يستخدمها الصوفية - تعنيان اختفاء الوسيلة المذمومة، والصفة الغير الحميدة، عند محاولة البحث عن صفة جيدة - وهما لا يعنيان في - رأيه - البحث عن شيء غير قائم بوسيلة قائمة^(٤)».

ولكنهما يعنيان «الفناء والبقاء»: فناء الصفة المذمومة، وبقاء الصفة الحميدة. ثم يؤكد: «أما من يحاول أن يشرح هاتين العبارتين (ويقصد الفناء والبقاء) بصورة أخرى ويقول أن الفناء هو فناء المادة والبقاء هو بقاء الله «في الإنسان». فهو زنديق، ومذهب النصاري هكذا^(٥). لماذا؟... لأن الفناء - كما صوره الهجویری - يحمل مفهوماً مقتضاه أن الإنسان إذا نال معرفة الله سبحانه، وصار باقياً في معرفته، فهو فان عن عقبات الجهل به، وإذا فنى عن غفلته صار باقياً في ذكره.

(١) المقصود بفناء العين هنا هو فناء عين البشرية، وقد وضعها الطوسي إذ عين البشرية لانزول: (اللمع، ص ٥٤٣).

(٢) الهجویری: كشف المحجوب، ص ٢٩٢.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٦٧.

(٤) الهجویری: كشف المحجوب ص ٣٧.

(٥) الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٩٤.

إن الفناء إذن عند الهجویری «تغییر وإسقاط واستبدال»: إسقاط الصفات المذمومة، واستبدالها بالصفات المحمودة، أو هو مجهود تنغیر به الصفات، وتتخلق به النفوس، وتتهذب القلوب، وينشأ عن هذا الجهد ما یسمى «بالفناء» ویقتضی الفناء وجود البقاء.

وأذواق الصوفیة متعددة فی مفهوم الفناء، ورؤاھم مختلفة ومتباينة، ویمكن أن تتضح هذه الأذواق إذا فهمنا مقولة الجنید فی جوابه عن مسألة الفناء والبقاء بقوله: «إذا فنی العبد عن أوصافه، أدرك البقاء بتمامه»^(١). أو قوله أيضاً «استعجم كلک عن أوصافك، واستعمال الكل منك. بکلیتک» والمقصود هنا باستعجم كلک عن أوصافك الذمیمة، أى أن العبد إذا فنی فی حالة وجود الأوصاف عن آفة الأوصاف صار باقیاً فی فناء المراد ببقاء المراد^(٢). وهو معنى الفناء عن إرادة السوى. ویضمن أيضاً معنى الفناء فی التوحید كما سیأتی. فإذا كان العبد متجرداً عن أوصافه الذمیمة فلا یكون له قرب أو بعد، أو وحشة أو انس، أو صحو أو سکر، أو فراق أو وصال، فلا طمس ولا اصطلام، ولا أسماء أو أعلام، ولا سمات أو أرقام .. لأن الفناء الحقیقی - كما یذكر الهجویری - یكون «عن أى شىء لا یصح إلا بعلمك بنقصه وغیبة الطلب له»؛ ذلك هو الفناء الأخلاقی فی أرفع مستوياته.

ویضع بناء على ذلك قاعدة منهجية واضحة لكل فناء من شأنه أن یكون خطأ أو یكون صحیحاً. فهو یقرر أن الإنسان إذا أحب شیئاً لا یقول: أنا باق فیه، وإذا كره شیئاً أن یقول: أنا فان عنه.. لأن الفناء الحقیقی لا یصح إلا بإدراك البقاء أى العلم بنقص الفناء وغیبة الطلب له. فهو أخلاق من هم على البحث دائبون. فالفناء لیس فیه محبة ولا كراهة، والبقاء لیس فیه رغبة فی القرب أو البعد^(٣).

(١) هذه العبارة للجنید إلا أن الهجویری لم ینسبها له (انظر كشف المحجوب ص ٢٩١)، والسراج الطوسی (اللمع: ٢٨٥).

(٢) الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٩٢.

(٣) الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٩١، ٢٩٢ یقول السهروردی: «قد ینحقی العبد من الفناء متجرداً عن الآثار، منغمساً فی الأنوار، ثم یرتقی منه إلى مقام البقاء، ویرد إلیه مظهرًا» (عوارف المعارف، ص ١٨٢)، فالإنتقال من الفناء إلى البقاء من أهم الخصائص الإسلامية لموضوع الفناء.

(٣)

ويكاد الصوفية المعتدلون يتفقون على أن الفناء الكلى ليس من جنس الفناء المحمود. يقول ابن عطاء الله السكندري: «الفناء هو أن يفنى الإنسان عن نفسه فلا يحس بشيء من ظواهر جوارحه ولا الأشياء الخارجة عنه ولا العوارض الباطنة فيه، بل يغيب عن جميع ذلك، ويغيب عنه جميع ذلك ذاهباً إلى ربه أولاً ثم ذاهباً فيه أخرى، فإن خطر له أثناء ذلك أنه فنى عن نفسه بالكلى فذلك شوب وكدورة»^(١).

والفناء عند ابن عطاء قلما يثبت ويدوم^(٢). ومن ثم يكون حال الفناء ممهداً لحال البقاء، لأنه إذا فنى السالك عن أفعاله وصفاته.. أبقاه الله به، وإذن - الفناء على حد تعبير ابن عطاء: «دهليز البقاء ومنه يدخل إليه». فمن صدق فناء العبد صدق بقاؤه. وهو عند ابن عطاء أكمل حالاً من الفناء^(٣).

معنى ذلك، أن العبد فى حال الفناء لا بد له من الانتقال إلى البقاء، حتى لا تغيب مداركه فلا يشعر بالعالم الخارجى، وإنما يستبدل فناؤه بقاءً؛ وغيباه حضوراً، وذهوله يقظة واعية وإدراكاً رزقياً.

ومن أبرز المتحدثين عن الفناء والبقاء، أبو سعيد الخراز (ت ٢٧٩هـ) بل هو أول من تحدث عن الفناء بمعناه الصحيح^(٤) ومن أقواله: «الفناء فناء العبد عن رؤيته العبودية، والبقاء بقاء العبد بشاهد الإلهية». وعليه؛ فالفناء عن أفعال العبودية عند الخراز يجعل العبد باقياً فى حقيقة العبودية بعد أن يحجب عن نفسه آفة النظر إلى أعماله، أى أنه يفنى عن رؤية أعماله حتى لا يراها فيبقى عن طريق مشاهدة أعماله التى تعزى إلى

(١) ابن عطاء الله السكندري: مفتاح الفلاح - ط مكتبة محمد على صبيح، د. ت ص ٧.

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص ١٩٦.

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ص ٢٦٠ - ٢٨٥.

(٤) أبو سعيد الخراز: كتاب الصديق - تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود ص ٦، وانظر كذلك. د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى: ص ١٣٤، وأيضاً: طبقات السلمى ص ٢٢٨، وراجع كذلك: كشف المحجوب ص ٢٩٤.

الله. هو لا يشاهد أعماله لأنها بالله وإلى الله، وهو فناء الإرادة البشرية فى الإرادة الإلهية الكلية. وهذا ما قصده نيوكلسون بقوله: «كانت نظرية أوائل الصوفية فى الفناء مستندة إلى فكرتهم فى الإرادة الإلهية؛ وأن الله تعالى هو المريد فى الحقيقة لكل شىء، فيجب أن يتخلى العبد عن إرادته، ويترك الأمر لصاحبه»^(١).

ولكن نيوكلسون يحاول أن ينسب فى تعسف شديد نظرية الفناء عند الصوفية إلى وحدة الوجود، ولا يعير إهتماماً للجانب الأخلاقى للفناء. ويقول: «أما نظرية الفناء التى نناقشها هنا فمستندة إلى فكرة أخرى هى أن الله هو «الوجود المطلق» فالصوفى فى هذه الحالة لا يحاول الفناء عن إرادته، بل الفناء عن العالم الظاهر، وعن كل ما لا حقيقة له فى ذاته»، ويقول: «وقد أجمع النقاد على أن القول بوحدة الوجود، هو أخص مظاهر التصوف الإسلامى»^(٢). ولا ندرى.. من هم أولئك النقاد الذين أجمعوا..؟

فبناء على نظرية الصوفية فى الفناء ينسب نيوكلسون مظاهر التصوف الإسلامى عامة إلى القول بوحدة الوجود. وهو خطأ لاتؤيده مواقف الصوفية الأول لأنهم يقولون بوحدة الشهود وليس وحدة الوجود.

الجنيد وتصحيح أخطاء الفناء:

عرضنا فى إيجاز مواقف بعض الصوفية من الفناء، ومن جملتها أنضح لنا أنهم لا يقبلون الفناء الخاطئ الذى من شأنه أن يخرج عن العقيدة ولا يعتد بأوامر الشرع. ولكن موقف الجنيد يكاد يكون أصرح المواقف جميعاً - لأنه مبنى على منهج تنضبط به أحكام الطريق .. هو هو المنهج الذى رفض من خلاله السكر، وفضل الصحو، وقاوم شطحات العلاج.. لأن الفناء عند الجنيد مشروط بصحة التوحيد، وصحة التوحيد تستلزم البقاء بعد الفناء - وذلك - فيما يقول الجنيد - أن توحيد الموحّد باق ببقاء الواحد، وإن فنى الموحّد، فحينئذ أنت أنت، إذ كنت بلا أنت، فبقيت من حيث فنييت.

(١) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٠٤.

وينقسم الفناء عند الجنيد على ثلاثة أقسام^(١).. هي خلاصة مذهبه فى الفناء:
(١) فناء عن الصفات والأخلاق والطباع: وهو قيام العبد، بدلائل العلم والعمل،
ببذل المجهود، ومخالفة النفس، وحبسها بالمكروه عن مرادها.

(٢) الفناء عن مطالعة الحظوظ: وهو فناء العبد عن مطالعة الحظوظ، من ذوق
الحلاوات واللذات فى الطاعات لموافقة مطالبة الحق له، لإنقطاعه إليه، ليكون بلا واسطة
بين العبد والله.

(٣) الفناء الثالث: هو فناؤك عن رؤية الحقيقة من مواجيدك بقلبات شاهد الحق
عليك، فأنت حينئذٍ فانٍ باق، وموجود محقق لفنائك، بوجود غيرك عند بقاء رسمك
بذهاب إسمك^(٢).

ويشير هذا القسم وغيره؛ إلى أن الجنيد يتوخى دائماً الجانب الأخلاقى؛ فى فناء
الطباع والصفات والأخلاق المذمومة. وأن البقاء بعد الفناء هو فضيلة الصحو
الكبرى عند الجنيد. ومن هذا المنطلق رفض كل ما يعكر هذه الفضيلة التى يتميز بها
منهجه فى التصوف، ومذهبه فى الفناء - ومن هنا أيضاً - هاجم الجنيد الحلاج ولم يكن
مقبولاً عنده ولا عند أئمة الاعتدال من المتصوفين.

ذكر الهجویری قصة قريبة الشبّه من القصة التى ذكرناها عند رفض الجنيد
للحلاج فى الفصل السابق. قال: «قرأت فى الحكايات أن الحسين بن منصور الحلاج -
فى حال غلبته - ترك صحبة عمرو بن عثمان المكى، وأتى إلى الجنيد، فسأله الجنيد: ما
الذى أتى بك إلى؟

فقال الحسين: طمعاً فى صحبة الشيخ.

(١) أبو القاسم الجنيد: مجموعة مسائل فى التوحيد، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد
المخطوطات العربية لوحة ٦٥ى.

(٢) أبو القاسم الجنيد: مجموعة مسائل فى التوحيد، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد
المخطوطات العربية، لوحة ٦٥ى.

فقال له الجنيد: أنا لا أجتمع بالمجانين، والصحبة تتطلب كمال العقل، فإذا لم يتوفر ذلك، تصرفتُ معي كما تصرفت مع سهل بن عبد الله التستري وعمراً! فقال له الحسين: يا شيخ .. الصحو والسكر صفتان للعبد، وما دام العبد محجوباً عن ربه تفتى صفاته.

فقال له الجنيد: يا ابن منصور، أخطأت في الصحو والسكر، لأن الصحو بلا خلاف عبارة عن صحة حال العبد في الحق، وذلك لا يدخل تحت صفة العبد وإكتساب الخلق، وأنا أرى يا ابن منصور في كلامك فضولاً كثيراً وعبارات لا طائل تحتها^(١)... لاحظ قولي، الجنيد هذا «إن الصحبة تتطلب كمال العقل».. ذلك بيان على ملكة النظر والتصحيح عند الجنيد، فهو في العديد من مواقفه يرفض الغيبة والإنزعاج والتواجد في حال الفناء أو في غير حال الفناء .. لأن إقتدار الولي الراسخ المتمكن هو - في المقام الأول - دليل على صحة الحال.

روى صاحب الحلية: «أنه رحمه الله، ومحمد بن مسروق، وأبو العباس بن عطاء كانوا مرة مجتمعين، وكان القوال يغني أبياتا، فبقى الجنيد ساكناً، أما صاحبا فتواجدوا، فلما سألاه لماذا لم يشترك معهما. تلا الآية الكريمة: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾^(٢).

فالجنيد لا يرى في التواجد ما يليق بالراسخين أو ما لا يدل على التمكن والإعتدال، بل يرى أن الوجود الحقيقي هلاك الوجد. ومنه قوله: «الوجد لي فخر، ولكن فخرت بوجد موجود الوجود» وكان كثيراً ما ينشد^(٣):

وجودي أن أغيب عن الوجود لما يبدو على من الشهود

(١) الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٢٥، ٢٢٦ وانظر كذلك أخبار الحلاج ص ٣٩.

(٢) أبو نعيم الأصفهانی: حلیة الأولیاء ص ٢٧١، ج ١٠، وكذلك كشف المحجوب ص ٥٠١.

(٣) أبو القاسم الجنيد: السر فی أنفاس الصوفیة ٩٥ تصوف غیر مفهرس مخطوط بمعهد المخطوطات العربیة
لوحة ١٢ ی.

وهذه هي وحدة الشهود التي عُرِفَ بها تصوف الجنيد - كما سيأتى فى الفصل القادم. ونود الإشارة هنا إلى أن الغزالى كان من عشاق هذه النزعة الحكيمة.. وقد حافظ عليها، ودعى بها ولها، وكان يرى أن التمسك بها فضيلة من فضائل صحة السلوك وإعتدال المنهج، والوصول إلى غاية الطريق.

وروى فى الإحياء وغيره كثيراً من أخبار الجنيد، مما يفيد تأثره بهذه المواقف المعتدلة. ومما ذكره فى هذا المقام: «أن شاباً كان يصحب الجنيد، فكان إذا سمع شيئاً من الذكر يزعم، فقال له الجنيد يوماً، إن فعلت ذلك مرة أخرى لم تصحبني، فكان بعد ذلك يضبط نفسه حتى يقطر من كل شعرة منه قطرة ماء ولا يزعب، فحكى أنه اختنق يوماً لشدة ضبطه لنفسه فشقه فأنشق قلبه وتلفت نفسه»^(١).

كأن الثبات والرسوخ من الأمور الشاقة التي لا يقدر عليها غير المتمكنين من عظماء الطريق. وعلى هذه الروح المنهجية المعتدلة صحح الجنيد أخطاء الفناء.. فلم يكن عنده ما يخالف فضيلة الإعتدال الدالة على موافقة الظاهر للباطن، بحيث يكون الباطن دليلاً على الظاهر، ويكون الظاهر صادراً عن نقاء الضمير وبواطن الشعور والأعماق. وإذن - فالروح المنهجية وسط عند الجنيد تقع بين الإفراط والتفريط. فهي سمة خاصة بالتصوف وعلامة مميزة للمتصوفين من رواد الطريق.

قال ابن سبعين: «لا تتخلق بأخلاق المفرط ولا المفرط، فإن مجاوزة الحد خسران، وتضييع ما لا بد منه حرمان»^(١).

فالفناء عند الجنيد صحيح مستقيم، وصحته واستقامته دالة على منهجه.

الأصول القرآنية للفناء:

هذه الفضيلة الراسخة هل يمكن أن تنسحب على موضوع الفناء، وكيف يجوز أن يكون صاحب الفناء معتدلاً وهو فوق طور الاعتدال؟.. وهل من عيوب الفناء ومثالبه أن ينتسب المسلم إلى هذا المذهب؟

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج ٢ ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

(٢) ابن سبعين: رسائل ابن سبعين: تحقيق د. عبدالرحمن بدوى ص ٢٩٩.

نحن لاننكر أن هناك عيوباً ومثالب للفناء - وبخاصة في هذا العصر الذى تتحرك فيه الحياة بسرعة تقتضى الكفاح والعراك، وشدة الدفاع عن النفس، وعن العقيدة، وعن الدين الإسلامى إجمالاً فوق التفصيل. ولا يكاد الناظر إلى موضوع الفناء بصورة عامة حتى يرى أن هناك تشابهاً بينه، وبين التعاليم الإنجيلية وراث المسيحيين.

وهذا ما أثبتته المستشرق الألمانى كريمر فى محاولة هامة له سنة ١٨٦٨ عما سماه: «منابع التصوف الإسلامى» ذكر فيها أن الفضل فى مبدأ هذا التصوف يرجع إلى رهابنة المسيحيين الذين طبعوه بطابعهم المؤسس - كما يزعم هذا المستشرق - على الخوف من الله والرغبة من الجحيم، والرغبة من الفرار من هذا العالم، ولم يلبث هذا الكيان المسيحى أن نما؛ بفضل جماعة من النسوة المتدينات، كرابعة العدوية، إذ أدخلن فى هذا الزهد حب الله، متأثرات بمصدرين أجنبيين عن الإسلام، أحدهما مسيحى والآخر بوذى^(١).

وينسب كريمر كل من المحاسبى، والبسطامى، وذى النون المصرى، والجنيذ إلى هذا التأثير المسيحى. وهو خطأ من أخطاء المستشرقين فى منهج الأشباه والنظائر؛ كما سنعرف فى الفصل القادم عند مناقشة المصادر الأجنبية، والواقع أن أخطاء الفناء وحدها من حلول وإتحاد وما شاكلها هى التى تنتسب إلى تراث المسيحية، وعند بحث الغزالى سنرى كيف رد هذه الأخطاء فى كتابه الهام «الرد الجميل للإلهية عيسى بصريح الإنجيل».

ولكن ما هذا التشابه الملحوظ بين الإنجيل: تعاليمًا وآدابًا وبين فكرة الفناء فى التصوف على وجه الخصوص. فهل هو عصارة فكر مسيحى أم خلاصة فهم للقرآن؟ هل هو دخيل مستورد أم تليد وأصيل؟

والحقيقة أن التصوف الحق لا يقبل هذا النوع من الفناء الذى يتفق فيه مع توجيهات الإنجيل؛ فالإنجيل يأمر أهله بالإنسلاخ عن الدنيا، والزهادة فيها ويوجب عليهم إذا سلبهم السالب قميصاً أن يعطوه الرداء أيضاً - وإذا ضربهم الضارب على

(١) د. محمد غلاب: التصوف المقارن ص ٤٢.

خدمهم الأيمن أن يديروا له خدمهم الأيسر، وأن يفنوا بكليتهم في الآب، ويقضى عليهم أن دخول الجحيم في سم الخياط، أيسر من دخول الغنى ملكوت السموات، وما شابه ذلك من الوصايا الملكوتية التي تليق برسول رباني يدعو الناس إلى الإنقطاع عن هذا العالم الفانى ليليقوا بالإننتظام فى أهل ذلك العالم الباقي^(١).

هذه التعاليم الإنجيلية تعد بوجه من الوجوه من مثالب الفناء، وهى بلا شك أخذ بها بعض الصوفية .. ولكن الفناء له أيضاً أصول من القرآن الكريم أخذ بها أئمة الاعتدال فى الفكر الصوفى؛ والتصوف السننى بخاصة.

فالمؤمن حين يقرأ فى كتابه: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٢). يقرأ خلاصة النظر إلى الدنيا، وأن لاقية لها وأن الأمر لله من قبل ومن بعد.

وحين يقرأ فى كتابه: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٣) و﴿هُوَ يَخِي وَيُمِيتُ وَلَإِلهٍ تُرْجَعُونَ﴾^(٤) يعلم أن لله المرجع والمصير، وإنما الموت والحياة خير واعظ للإنسان وهو يرى - كل يوم أمام عينيه - شئون وأوضاع، تجعله إن كان عقلاً حقاً أن ينقطع إلى الله ويطلب السلامة من آفات الضلال.

وحين يقرأ المؤمن فى كتابه: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(٥) يدرك أن البلاء فى هذه الدنيا من عند الله وعليه يختبر الله عباده الصالحين، وأن مرد الأمور جميعاً إلى الله تعالى، فلا يزيده تراث المسيحية شيئاً من دعوته إلى الإنقطاع عن هذا العالم الفانى واستقبال العالم الباقي.

(١) الشيخ محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية ص ٨٦ دراسة الدكتور عاطف العراقي.

(٢) سورة الرحمن: آية ٢٦ - ٢٧.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٨.

(٤) سورة يونس: آية ٥٦.

(٥) سورة البقرة: آية ١٥٦.

وحين يقرأ فى كتابه: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ؛ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(١) يفهم أن الغواية والهدى ميثاق أخذه الله على عبادة وهم بعد فى عالم الدر، ويده وحده الهداية، وعليه التكلان من فتنة الاغواء .. وإليه سبحانه المرجع والمصير.

وحين يقرأ المؤمن فى كتابه: ﴿يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ.. وإليه تُقْلَبُونَ﴾^(٢). يعلم أن الإقبال على الله فرض، وأن العذاب والرحمة أمر معلق على مشيئته وهو لما لا تنفيه الطاعة أو العصيان.

وحين يقرأ المؤمن فى كتابه: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ، وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^(٣) ﴿وَأَنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾^(٤) يعلم علم اليقين - أن الفرار إلى الله توجيه قرآنى، وأن التعلق بأوامره هو النجاة فى هذه الدنيا. وأن الفناء ليس من تراث التصوف المسيحى، ولكنه باب النجاة التى يظفر بها من يعلقون الأمور جميعاً إلى الله، ويعملون جاهدين فى تطبيق فرائضه، وينسبون الخير والشر وعظائم الأمور جميعاً إليه، وينزهونه عن كل نقيصة من نقائص البشر، ويسقطون معه الاختيار والتدبير، لأنه أنفرد بالبقاء، وما عند الله باق والذى عند البشر نافذ لا يدوم، وإليه المنتهى وإليه المرجع وإليه المصير.

التصوف وزيادة الملكات الروحية:

بهذا التوجيه القرآنى فهم الصوفية الإنقطاع إلى الله، والفناء فيه: من مصدر إسلامى خالص ومن منبع قرآنى صرف، لذلك فنحن نرجح أن يكون الفناء عند الصوفية مُسْتَكَنَ فى أصول القرآن.. وأن شابه شيئاً بما وجد فى تعاليم المسيح والإنجيل.

ولكن الأمر الذى جاء به القرآن هو أمر القصد والاعتدال - أيضاً - وأمر الوسط

(١) سورة هود: آية ٣٤.

(٢) سورة العنكبوت: آية ٢١.

(٣) سورة النحل: آية ٩٦.

(٤) سورة النجم: آية ٤٢.

الذى لا يتجاوز فيه المسلم جوانب الإفراط أو التفريط، حتى يجمع بين الجانبين: جانب الحياة الدنيا وجانب الحياة الأخرى. ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ، وَلَا تَنْسَىٰ نَصِيكَ مِنَ الدُّنْيَا، وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ، وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (١).

وتعاليم الرسول الكريم تسيير على هذا النموذج القرآنى فى جملة مقاصدها: أن يعمل الإنسان للدنيا كأنه مخلص فيها، ولا يترك الآخرة هملاً، وليكن فى حساباته أنه سيموت فى وقت قريب، ولكن الفناء فيما هو فناء، لا يدع الإنسان المسلم بكتابه وربّه ورسوله الكريم، أن يعمل عملاً غير أن يكون لله وحده ولا يهتم بأمر الدنيا، واهتمامه بأمر الدين فوق كل الغايات، متجاوزاً سنن القصد الثابت وسنة الاعتدال. حتى صح القول بأن المسلمين تركوا أمور دنياهم، فتلقفها من دونهم وساروا على هدىّ التعاليم الإسلامية، فأحسنوا فى الدنيا حيث أخفق المسلمون .. فقدوا أسباب الانتصار عليها بالآلة والعلم الحديث فى حين أهمل المسلمون (٢) ضرورة الأخذ بتطورات العلم والتقدم والحداثة.

والقرآن الكريم حين يفتح للمسلم أبواب الحياة الروحية يحرم عليه أن يوصد يديه أبواب الحياة الجسدية وينهاه أن يترك العمل لينقطع عن الدنيا وينسى نصيبه منها (٣).

وإذن - فليست الحياة الروحية فى الإسلام تعوق حركة التطور البشرى، ومن فهم ذلك فقد أخطأ الفهم لأن الحياة الروحية حسبما وجهها القرآن تجرى على سنن القصد الصالح للحياة البشرية، لا استغراق فى الجسد ولا انقطاع فى سبيل الآخرة: قوام بين هذا وذاك.

(١) سورة القصص: آية ٧٧.

(٢) عبد المتعال الصعدي: المجددون فى الإسلام - دار الحمامى للطباعة، مكتبة الآداب د.ت ص ١٨٣، وانظر كذلك د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق ج ٢ ص ١٠٥.

(٣) عباس العقاد: الفلسفة القرآنية - منشورات المكتبة العصرية، بيروت - صيدا سنة ١٣٦٦ - ١٩٤٧ م ص ١٧٥.

وإذا كان الإسلام قد عرف أناساً من «النسك» الذين تفرغوا للمطالب الروحية فإنما كان ذلك على سنة التخصص في كل مطلب من مطالب الحياة الإنسانية، ولم يكن من قبل الإلغاء أو التعطيل لمطلب من هذه المطالب الضرورية. فليس في تخصص إنسان لعلم الطب مثلاً إلغاء أو تعطيل لغيره من العلوم الشريفة التي يتم بها قوام المعارف الإنسانية^(١).

وعلى هذا الوصف للحياة الروحية في الإسلام، نحسب التصوف من عداد الفنون، موضوعه الذات، ومن ثم فلا يكون عاماً معمماً بين جميع الناس، لأن التصوف زيادة في ملكة الروح تعززها صفة السلوك الصحيح والتطبيق الملتزم بقوانين الآداب الشرعية، فهو على هذه الخاصة فن يحسب من عداد الفنون، ولا يحسب بحال من عداد العلوم النظرية العامة بين الأمم والحضارات.

ولكى يكون الإنسان متصوفاً، لابد وأن يكون مزوداً باستعداد خاص، وملكة خاصة غير ملكة العقل المنطقي، وهي التي يتم بها الاتصال بين العبد والرب، والذي يوفر إمكان هذا الاتصال هو القدرة الخاصة المخصوصة على التجربة الباطنية المباشرة^(٢).

وإذا جاز لنا أن نعد التصوف علماً فهو من ناحية كونه مبدأ معروفاً يدرس بالنظر وطرائق الفهم والمقارنة، ويمتنع لهؤلاء الدارسين والناظرين كشف الغطاء وحقيقة الوصول ما لم يكن هذا الدرس وذاك النظر مقروناً بالإستقامة الشرعية والسلوك الصادق الملائم بالمجاهدة والمجاهدة وسائر المفاهيم الخاصة بالمريدين فضلاً عن الشيوخ، وهي مفاهيم يضبطها السلوك الشرعي.

وإذا جاز لنا أن نعهده فناً من الفنون فهو من ناحية كونه تجربة ذاتية محضة، مقصورة على العلاقة بين الله والإنسان.

التصوف إذن - ملكة زائدة أو طفرة عالية من طفرات الروح يولد بها الإنسان

(١) عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية ص ١٧٦.

(٢) د. عبدالرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص ١٨ إلى ٢١.

أشبه ما تكون بالموهبة. أو - إن جاز هذا التعبير هي - نفخة إلهية زائدة. وإلا لِمَ لا يجوز أن يكون كل الناس متصوفين؟ لماذا؟..

لأن الجائز فعلاً ألا يكونوا متصوفين، وهم مخلوقون في طبيعتهم على فطرة موزونة معتدلة. لم يسمى إليها أحد ولا شهداها شاهد عند تمام الخلق وحكمة التكوين. قال تعالى: ﴿مَا أَشْهَدُتُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ، وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصُدًا﴾^(١).

أما هؤلاء المتصوفون فهم موهوبون من الله بهيات جمّة، فقد وهبهم الله حسّاً مرهفًا، وذكاءً حادًا، وفطرة روحانية، وصفاء يكاد يقرب من صفاء «الملائكة» وطبيعة تكاد تكون مخلوقة من النور.. إن التصوف هو «نظام الصفوة المختارة. هو حقًا «أرستقراطية»^(٢). وليست هذه الأرستقراطية واجبة على جميع المسلمين، فالإسلام لا يوجب التنسك على جميع المسلمين، لأن أناسًا منهم تخصصوا له وفضلوه على مطالب الروح أو مطالب الجسد الأخرى، ولكنه يجيزه بالقدر الذي لاغنى عنه في تدبير حياة الإنسان. فالملكات الإنسانية أكثر وأكبر من أن ينالها إنسان واحد، ولكنها ينبغي أن تنال فكيف يمكن أن تنال؟.. إنها لا تنال إلا بالتخصيص والتوزيع، ولا يتأتى هذا التخصيص أو هذا التوزيع إذا سويتا بينها جميعًا والزمنا كل واحد أن تكون له أقساط منها جميعًا على حد سواء.

ولانقصر القول هنا على الملكات العقلية أو الروحية التي لايسهل احصاؤها ولا تحصيلها، ولكننا نعم به هذه الملكات ومعها ملكات الحس والجسد، وهي محدودة متقاربة في جميع الناس، فهذه الملكات الجسدية - فضلًا عن الملكات الروحية والعقلية - قابلة للنمو والمضاعفة إلى الحد الذي لا يخطر لنا على بال ولا نصدقه إلا إذا شهدناه»^(٣).

فكما أن هناك توزيعًا وتطويرًا وتخصيصًا فيما يتعلق بالملكات الحسية والجسدية، أيضًا هنا توزيع وتطوير وتخصيص فيما يتصل بمطالب الروح والملكات الباطنية.

(١) سورة الكهف: آية ٥١.

(٢) انظر د. عبد الحليم محمود: قضية التصوف ص ٥٢، ٧١، مع كتاب المنقذ من الضلال.

(٣) عباس العقاد: التفكير فريضة إسلامية؛ الصفحات ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨.

فلا يستطيع أحد أن ينكر هذه الملكات الروحية التى هى أخص مظاهر التصون والعفاف، وأبلغ آيات العبادة والزهد والتنسك.

ويذكر ابن سينا عن قلة عدد الواصلين إلى الحق. أنهم مخصوصون بملكات زائدة فى الذوق وفى الذهن، وفى هبة الأرواح، لا ينكرها عليهم إلا من تقبض تقبض المذخور.. وذلك لشدة جهله واختفاء علمه، فإن الناس أعداء ما جهلوا. ويقول نصير الدين الطوسى فى شرح الإشارات والتنبيهات: «والى هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالإكتساب المحض، بل إنما يحتاج مع ذلك، إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة، وقد بين ابن سينا أن ما يشتمل عليه هذا الفن، ضحكة للمغفل، وعبرة للمحصل، فمن سمعه فاشمأز عنه، فليتهم نفسه، لعلها لاتناسبه، وكل ميسر لما خلق له»^(١).

والخلاصة من هذا كله: «فمن يعيب الفناء - وهو أعلى ما يصل إليه مجهود المتدين - لايعيه عالم بهذه الملكة الفنية الخاصة بفئة قليلة من عباد الله، ولكن يعيبه قاصر عن النظر السديد الذى يفهم سنة التخصص، ويحيط بطبيعة الموهبة عند المميزين».

وهكذا نستطيع أن نفهم حال الفناء فى جانبه الصحيح، إذا فهمنا زيادة الملكات الروحية، حتى صار عند أقطاب التصوف هدفاً من أهداف الطريق بل هو الهدف الأوحد للسلوك الصحيح. وقد كانت للإمام الجنيد مواقف صريحة واضحة تضع «الفناء» فى موضعه اللائق به وهو عبور مرحلة الفناء إلى مرحلة البقاء تفضيلاً للصحو على السكر وجفافاً على «مزية الاعتدال».

ثانياً: القيمة الأدبية والذوقية لدى الجنيد وأثرها على التصوف من بعده:

تناولنا فى هذا الفصل تصحيح أخطاء الفناء وموقف الجنيد منها، وقد سبقت الإشارة إلى علاقة الفناء بالتصوف عند الجنيد، وإلى موقف الجنيد من الشطحيات، تبقى

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات - القسم الرابع ص ٨٥١ - ٨٥٢ وأيضاً: شرح الطوسى على الإشارات ص ٨٥٢ وأيضاً: د. عاطف العراقي: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٢١٠.

بعد ذلك القيمة الأدبية والذوقية فى التصوف عند الجنيد - وهى تمثل أيضاً فضائل الوسطية والاعتدال - وأثر هذه القيمة فيما بعد على الغزالى والتصوف السنى.

وعرفنا من خلال هذه الجوانب الثلاثة السابقة أن الجنيد يمثل أهمية كبرى فى التصوف، فإذا تساءلنا عن القيمة الأدبية والذوقية التى تركها الجنيد من بعده، فكانت أثراً صالحاً للإقتداء بمسيرته الصوفية، فإننا يمكن أن نفهم جيداً كيف أستطاع الجنيد - بالإضافة إلى ما رأيناه فى علاقة الفناء بالتصوف عنده وموقفه من الشطحيات - أن يصلح من أخطاء الفناء ويجعله هدفاً لحقيقة التصوف. وليس هناك ضررٌ على الفناء وعلى التصوف أشد من الشطح - وإن كان الشطح فى حقيقته تعبيراً عن الباطن والحقيقة.

إذا فهمنا أن الجنيد عارض الشطح والتطرف والغلو وألتزم الاعتدال، وهاجم السكارى والشاطحين، فهمنا فى الوقت عينه مسيرة التصوف السنى المعتدل، ومن ثم فهمنا القيمة الأدبية والذوقية التى تركها الجنيد.

وحين شرعنا فى تقديم موقف الجنيد من الشطحيات، كانت الفكرة الموجهة لنا فى هذا الصدد هى إبراز الجانب المعتدل الذى يدل على حالات «المنع والعقال» وصفات «الرسوخ والتمكين»: ذلك ما تميزت به شخصية الجنيد فى التصوف الإسلامى. وهو جانب توخاه وعبر عنه فى العديد من أقواله الدالة على مقام التمكين فى حال الفناء. ونلمح هذا الجانب عنده فى أفكاره عن الشريعة والحقيقة، وفى تأويله لشطحيات أبى يزيد البسطامى، ونلمحه فى كلامه عن العلم، والفناء، والسكر، والتواجد .. إلخ.

ونلمحه فى السمات الشخصية الظاهرة للجنيد من خلال أقواله بصفة عامة .. موقف معتدل موزون يجعل الشطح نقيصة الغافلين، يستحق من الشيخ الواصل بعض العطف على أولئك الذين قهرهم حال الفناء رغماً عن إرادتهم المسلوبة. ماذا يملك رجل ضعيف، يتلون بتلون الواردات أن يقدم صورة محمودة عن الفناء الصحيح، وهو تحت غياب الوعى وظلام التمييز؟!

إن الرجل الفانى فى حال الفناء إن لم يكن معصوماً بعصمة الرقابة الشرعية، فلا تنتظر منه إلا كل شطط يخرج عن المقصود!

وقد نبه الجنيد فى كثير من أقواله ومؤلفاته إلى أن الفناء ليس إلا قنطرة للبقاء .. ولا يعبرها إلا الراسخون من العلماء. ويقول فى كتاب الميثاق: «.. أولئك هم الموجودون الفانون فى حال فنائهم الباقون فى بقائهم، أحاطت بهم صفات الريانية وأثار الأزلية وأعلام الديمومية. أظهر هذه عليهم لما أراد فناءهم ليديم بقاؤهم هناك، وليفسحهم فى علم الغيب غيبة، وليريههم مكنونات علمه ويجمعهم به، ثم فرقهم ثم غيبهم فى جمعهم. وأحضرهم فى تفريقهم، فكان غيبهم سبب حضورهم، وحضورهم سبب غيبهم»^(١).

الفانون الباقون .. وليس الفانون وكفى!!

من ذلك الاتجاه المعتدل الذى يؤثر البقاء على الفناء، ويفضل الإفاقة على السكر، والصحو على الغيبة، هاجم الجنيد شطحات الحلاج، وأول شطحات البسطامى، وكان فى تأويله - كما ذكرنا - يحكم على البسطامى حكماً «فوقياً» إن جاز هذا التعبير - أى يحكم عليه من «أعلى»، وكان متعاطفاً معه إلى حد كبير، فمضى فى تأويل كلماته بغية الفهم الذى ييسر المعنى عند غير أهل الطريق.

قد يظن الظان أن فى هذا التأويل خروجاً عن منهج الجنيد الذى بثه كتبه ومؤلفاته وآرائه فى كل موضع ومقال .. نعم - وهذا حق... ولكن الخروج عن السياق المذهبى - أحياناً - فيه لمحة من لحمت الفطنة وتركيبية خاصة من الإستدلال غير المباشر، يكون فيه قصد الرجل لغاية معينة، يعلمها فقط خاصة الخاصة، وأصحاب الأذواق ممن جعلوا الروح طريقاً يلتمسوه، وبخاصة إذا كان هذا الرجل من أهل الذوق وبصيرة الإشراق!؟
ولأمر ما كان الناس مختلفون فى موقفهم من معانى هذه الكلمات، منهم من

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد مخطوط بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٥٩ى.

أبطالها وجعلها حجة لباطله، ومنهم من أعتقد الكفر في صاحبها، ومنهم من غلط في الحكم والتقدير، وتوهم فيها صنوف الإدعاءات حتى تتوفر لديه الوقعة بين العلماء..

فقد شرع الجنيد في تأويلها وفي إعتقاده ملحوظة هامة وهي أن هذه الكلمات ليست مما يكتب في المصنفات، لأنها ليست من العلوم الماثوثة عند العلماء^(١). وجرى الإمام الغزالي على هذا المجرى، وأستن بسنة الجنيد، فأفرد في الأحياء^(٢) فصلاً عن الكلام المذموم وجعل الشطح والإدعاءات قسماً منها، فقسمه على صنفين: (١) الصنف الأول: وهو الدعاوى الطويلة العريضة في العشق مع الله وأصحابه يذعمون أنها تغنى عن الأعمال الظاهرة حتى تنتهى بهم الدعوة إلى الإتحاد وإرتفاع الحجاب، والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب. ويرى الغزالي أن هذا فتناً من الكلام عظيم الخطر والضرر على العوام.

(٢) والصنف الثانى: من الشطح كلماته غير مفهومة لها ظواهر رائقة وفيها عبارات هائلة، وليس ورائها طائل. وهنا نتذكر قول الجنيد للحلاج: «أرى في كلامك فضولاً كثيراً وعبارات لا طائل تحتها» والأكثرية - الغالب عليهم الشطح - عند الغزالي من هذا الصنف، فهم يصدرون الكلام عن خبط في عقولهم، لقلة إحاطتهم بمعنى كلام قرع أسماعهم. ويرى الغزالي أن أخطر أضرار الشطح، هو صرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة، لا يسبق منها إلى الأفهام فائدة.

وتعليل ذلك عنده أن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام ينقل عن صاحب الشرع، بطلت الثقة بالألفاظ، وسقط بها منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ. وإذا سألنا الغزالي لماذا ذلك؟ يجيب بأن «الباطن لا ضبط له».

والشطح متبوذ من أهل الاعتدال، ولو خرجنا بتوجيهاتهم المعتدلة إلى مجال حياتنا اليومية^(٣) - سنجد ظاهرة الشطح سائدة في معظم صنوف الحياة، والشاطحون

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٦٠.

(٢) الغزالي: الإحياء ج ١، ص ٣٦، ٣٧، ٣٨.

(٣) د. أبو الوفا التفازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصفوه ص ٢١٥.

موجودون في كافة المجالات. ومن الناس من يرى في نفسه أهلاً لقيادة الأمور في مختلف جوانب الحياة، وإذا نظرت إليه. فلن تجده من هؤلاء الذين، وضعوا في مواضعهم اللائقة بهم.

ليس الشطح في التصوف فقط، ولكنه يوجد في النظم السياسية وأصول الحكم، وعند العلماء وأصحاب الجاه والسلطان، وفي المناصب والتنافس على الكراسي، وعند الأعيان من الأدباء وكتاب الصحف وأصحاب الأقلام .. وعند المشرعين للقوانين والدساتير الذين أسفرت شطحاتهم عن فشل ذريع لما نظموه وشرعوه من قوانين لم تراعى طبائع الإنسان. وهو عند من ينظرون إلى أنفسهم نظرة إستعلاء وإستكبار، كأن الله خلقهم وحدهم ولم يخلق أحداً سواهم!! إنما يكون الشطح لرجل لم يعرف - حقاً - قدر نفسه، ولم يعتدل في مشاربه وأذواقه، ولم يقف على حدود امكاناته وقدراته، ومن ثم لن ينل رحمة الله التي جعلها للذين يعرفون أقدار أنفسهم. ليس الشطح في التصوف، وإنما الشطح عند كل جانح عن القصد لاتستقيم لديه عقيدة الاعتدال. ولكنه اتصق بالتصوف، لأنه يتعلق بمسألة إيمانية: علاقة الإنسان بالله.

والشطح في مختلف جوانب الحياة هين يسير بالقياس إلى هذه المسألة الإيمانية، وكيف يشطح الإنسان في علاقة تحكمه بالله؟

وإذن، فلا بد أن يكون الإنسان في هذه العلاقة معتدلاً متزناً يسير على النهج المستقيم: «... إن الشطح في التصوف جموح، وأن هذا الجموح لا يكبحه قيد الشريعة وحده، وإنما لابد لكل لجام من طرفين أو قيدين: قيد الشريعة وقيد العقل، ذلك العقل الذي خلفه الصوفية وراءهم ظهرياً، كأن انتهاج المتكلمين والفلاسفة منهج العقل مسوغ للإستغناء عنه، لقد شبه الغزالي العقل بالعين كما شبه الشرع بالشمس التي يغمر نورها الأشياء، فالعقل للشرع نور على نور، وكيف يستغنى عن العقل وبه يعرف الشرع؟»^(١).

(١) د. أحمد محمود صبحي: التصوف سلبياته وإيجابياته، ص ٧٠، ٧١.

وإذا تساءلنا عن موقف أهل الاعتدال في التصوف السني من العقل يمكن القول بأن الحارث المحاسبي قدم لنا صورة راقية في تصوفه لمعنى العقل؛ فهو غريزه جعلها الله تعالى في المستحنيين من عبادة أقام به على البالغين للحلم الحجة، وخاطبهم من قبيل عقولهم^(١).

فالعقل يؤدي بالمؤمن إلى إقرار الوجدانية وهو نور في القلب كالنور في العين، وإنما سمي العقل لبًا، لأنه صفوة الروح وخلاصتها. والله سبحانه وتعالى أكرم الإيمان بالعقل.

وكان الجنيد رحمه الله يقول: إن الله تعالى أكرم المؤمنين بالإيمان، وأكرم الإيمان بالعقل؛ وأكرم العقل بالصبر؛ فالإيمان زين المؤمن، والعقل زين الإيمان، والصبر زين العقل^(٢).

وكذلك أفرد الغزالي في الإحياء، بابًا عن العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه، وبين فيه أن العقل هو الصفة الباطنة التي يتميز بها الأدمى عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور^(٣). ولا بد من إقتران العقل بالشرع، فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، وليس للبصر غناء بذاته ما لم يكن نور الشعاع موجودًا من خارج وهو الشرع^(٤).

ومن الدلائل الموجبة لشرف العقل عند الغزالي أن «... ما لا ينال سعادة الدنيا والآخرة إلا به فكيف لا يكون أشرف الأشياء.. وبالعقل صار الإنسان خليفة الله، وبه تقرب إليه وبه تم دينه»^(٥) وصحبة الكمل من المريدين والمشايخ عند الجنيد تتطلب كمال العقل - كما جاء في رواية الهجویری عن الحلّاج.

(١) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن ص ٢٠٣، ٢٢١.

(٢) السهروردي: حوارف المعارف ص ٤٤٤.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين ج ١ ص ٨٩.

(٤) الغزالي: معارج القدس ص ٦٤.

(٥) الغزالي: ميزان العمل، تصحيح وتعليق محمد مصطفى أبو العلا - مكتبة الجندي د.ت ص ١١٩ وللغزالي موقف من العقل سنراه في موضعه.

بناء على ما تقدم: «يتضح - إذن - أن التصوف ينطلق عادة من نقطة بدء سليمة ومقبولة شرعاً وعقلاً: استكمال نقص فى سائر المذاهب والسير، وتصحيح مواقف الفقهاء، والمتكلمين والفلاسفة ومناهجهم، ولكن إذ لا يجد لجاماً من العقل يكبحه، بعد أن توهم معظم الصوفية إمكان الاستغناء عنه - فقد تردى التصوف بأهله إلى أشد الآفات تكراراً: طرح العلم، وتفشى الجهل، ودعاوى الشطح بعد غياب العقل»^(١).

ونحن نتفق تماماً مع رأى السابق، ولكن هذا لا ينطبق على التصوف السنى فأصحاب الاعتدال من المتصوفين .. لا يطرحون العلم، ولا يتفشى فيهم الجهل، ولا يدعون الشطح وما غاب عنهم العقل - أبداً - فى موقف من مواقف الرأى والبيان.

غير أن التصوف تطور فى دوائر الفكر الإسلامية بتطور مذاهب الفكر والنظر التى تناولت فى مجموعها عقائد الاسلام، فإذا ظهر فى هذه المذاهب صورة من صور التطور والإرتقاء ظهر إلى جانبها صورة مقابلة لها من صور التطور فى التصوف الإسلامى: تطور علم الكلام، وتطور الفقه، وتطور التشيع، وتطور التفلسف، وتطور - أيضاً - التصوف فصحيح بعض المواقف، واستكمل النقص الموجود فى هذه المذاهب، ولكنه تميز عنها، بأنه الطريق الذى يميز السلوك، ويروض النفوس، ويهذب الأخلاق.

فإذا قرأت التصوف، قرأت سلوكاً عملياً باطنياً، يدفع الإنسان إلى استلهاام المعانى الدوقية والإنغماس الداخلى فى الذات الباطنية .. فإذا النفس معه شفافة صافية من أثر الإصلاح؛ وإذا القلب رقيق فياض يستقبل أدق المعانى وينصلح للمعارف اليقينية.

المعارف اليقينية التى تأتى عن طريق رياضة الروح ومجاهدة النفس وتقويم الأخلاق، ومن ثم - فقد انعدمت الثقة فى الإدراك الحسى والعقلى، ووثقت الأفتدة بمدارك الأرواح فأصبح التصوف علماً للأخلاق، وأساساً للمعرفة الخالصة ومواجيد الأذواق.

فالقائمة الكبرى التى تركها أهل الاعتدال فى التصوف السنى أنهم نفضوا عنه كل

(١) د. أحمد محمود صبحى: التصوف سلبياته وإيجابياته، الصفحات ٧١، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧.

ما لا يتصل بخاصته الفريدة وهى الخاصة الأخلاقية والذوقية .. ونبذوا فيه المذاهب الفكرية الخارجة عن مفهومه السننى المعتدل. «وظل المتصوفة والمتسبون إلى الطرق الصوفية من المتأخرين يبرأون من القول بالحلول ووحدانية الوجود وإسقاط التكليف، ويعتزلون من يقول بها على وجوهها المنقولة من الديانات الوثنية، ولوحظ ذلك فى القانون الذى استشير فيه شيوخهم وصدر فى الديار المصرية بلاتحة الطرق الصوفية (سنة ١٣٢٠هـ - ١٩٠٣م) وتقرر المادة الثانية من بابه الخاص: «أن كل من يقول بالحلول أو الاتحاد أو سقوط التكليف يطرد من الطرق الصوفية كافة»^(١).

وبفضل تحديد الغزالى قواعد التصوف، وتبيين آدابه العملية، أصبح التصوف علماً مفهوماً، ومنذ القرن الخامس كثر المتصوفة، فانتشر صيتهم بين الناس، وكثرت - بفضل الغزالى - أتباعهم ومريدوهم، حتى صار الإنكار عليهم يحتاج إلى كثير من الجراءة، بعد أن كانوا فى أول ظهورهم يتسترون خوفاً من الإنكار عليهم^(٢).

وبفضل الغزالى أيضاً أصبح التصوف طريقاً واضحاً - خالياً من السم معترفاً به من أهل السنة^(٣). واستمر يزيد الإسلام قوة فى الروح، وإرتقاءً فى مطالب الأخلاق حتى جاء إسهامه فى بناء المجتمع الحديث عن طريق الطرق الصوفية التى مازالت تتركع من شراب الغزالى وإحيائه لعلوم الدين^(٤).

هذه قيمة أدبية وذوقية تركها أهل الاعتدال على التصوف والمتصوفين، وكان للجنيد، ولمنهج الموزون بميزان الشرع والعقل؛ دوراً هاماً فى ذلك كله. فهل سلم - رحمه الله - من النقد والتجريح والتهم والأباطيل؟

(١) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية ص ١١٤.

(٢) د. عبدالمعالي الصميدى: المجددون فى الإسلام ص ١٧٨.

(٣) كارل هينرش بيكر: تراث الأوائل فى الشرق والغرب، ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ضمن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - وكالة المطبوعات - الكويت، ط الرابعة ١٩٨٠ ص ١٠ وانظر كذلك مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٠.

(٤) د. أبو الوفا التفنيزانى: مقالات بمجلة التصوف الإسلامى العدد ٧، ٨ سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، فى إسهام التصوف فى المجتمع الحديث، وكذلك انظر د. أبو الوفا التفنيزانى المدخل إلى التصوف الإسلامى: ص ٢٠٢ وكذلك انظر: مجدى إبراهيم: الغزالى أديب الفكرة الواعية - مقال بمجلة التصوف الإسلامى - ١٩٩٦.

وَدَّ كثير من أهل المكيدة أن يرموه بأباطيل ليس لها من الصحة أدنى نصيب، وهو شأن لم يخلو منه زمن من الأزمان في مقاومة العلماء الشرفاء، ولا ينفك التصوف الحق قائماً ما دامت هناك نفثة من روح، وبقية من أخلاق.

والإعتراضات الواردة عن أهل الكيدة في محاربة العلماء كثيرة، نقلنا عن «اللمع» ما يخص الجنيد أنه رحمه الله: «مع كثرة علمه وتبحره، وفهمه، ومواظبته على الأوراد والعبادات، وفضله على أهل زمانه: بالعلم، والفهم، والدين، حتى يقال له «طاووس العلماء» فكم من مرة قد طلب وأخذ وشهدوا عليه بالكفر والزندقة»^(١).

ولما كتب الدكتور زكي مبارك في كتابه «الأخلاق عند الغزالي» فصلاً عن أساندة الغزالي الذين عرفهم، واستقى منهم مصادره في التصوف، واستشهد بكلامهم في مؤلفاته، لأنه - كما يرى - تأثيرهم غير قليل في تكييف أحكام الغزالي الأخلاقية، قال عن الجنيد: «هو في نظر الصوفية سيد علماء الآخرة على الإطلاق، توفي سنة ٢٩٨هـ^(٢)، وكانت له أحوال لا يقرها شرع ولا عقل»^(٣) ١١١.. ولم يبين لنا الدكتور زكي مبارك ما هي الأحوال التي ذكرها عن الجنيد ولم يقرها العقل ولا الشرع، ثم نقل من كلامه: «إن الله يخلص إلى القلوب من بره، على حسب ما تخلص إليه القلوب من ذكره، فانظر ماذا خالط قلبك - الغفلة عن الله تعالى أشد من دخول النار - إذا رأيت الفقير فلا تبدأه بالعلم، وأبدأه بالرفق، فإن العلم يوحشه، والرفق يؤنسه».

وكان من الأولى أن يختار الدكتور زكي مبارك كلاماً عن الجنيد لا يقره الشرع ولا يقره العقل .. فهل في هذا الاختيار نموذج يدل على نبذ العقل والشرع؟! وهل في مؤلفات الجنيد أو أحواله ما هو متروك بغير قيد من العلم، والعقل، أو سند من الشرع؟! ونحن لانعلم أن الشرع كان معطلاً عند الجنيد ولا نجد العقل كذلك، ولكن الذي نطمئن

(١) السراج الطوسي: اللمع ص ٥٠٠ وانظر كذلك نيوكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٢١.

(٢) وكانت وفاة الجنيد سنة ٢٩٧هـ (انظر السلمي: الطبقات ص ١٥٦، والقشيري: الرسالة ص ٤٣٠

والشمراي: الطبقات الكبرى ج ١ ص ٧٢).

(٣) د. زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، انظر الفصل الثالث ص ٦٥، ٦٧.

إليه غاية الإطمئنان هو أن الجنيد كان سبأً في ميدان التصوف إلى الربط بين الشريعة والحقيقة، وأن هذا الربط المحكم كان عنده عنواناً على الاعتدال، والاعتدال عنوان على العقل، ودليل على التفكير المستقيم، وهل كانت مذلة الفناء التي استهوت أكثر أقطاب الصوفية لا تعد - من وجهة نظر الدكتور - دليلاً على عقل ولا شرع؟^١

وعندما رد الجنيد على دعاوى الصوفية بإسقاط التكاليف، ودعاواهم بما ليس في مكنة نفوسهم، وإدعائهم لها ما ليس في مقدورها - كان في ذلك يمثل خير تمثيل قمة الشرع، وقمة العقل وغاية ما ينتهي إليه التصوف الإيجابي^(١). ولكن برغم الذي ذكره الدكتور زكي مبارك عن الجنيد إلا أنه نقل في كتابه «التصوف الإسلامي» عن الشعراني وثيقة نادرة تدل على العبرة لمن يسؤوه أن يناله الأذى من الناس بسبب الحرية في الفكر والقول - على حد تعبير الأستاذ الدكتور نفسه.

والعلماء المخلصون لله لا يتهيبون الأذى من الناس، ولا يعترضون على مباغضة السفلة ومعارضة الأنذال، أسوة بالأنبياء وقدوة بالأوليين من الذين وقفت أمامهم حيل الأعداء عقبة كؤود، كأنها تريد أن تبطل الحق وتحق بواطل الأثم والرزيلة، وماهى بمستطيمة! فكم من نبي أذاه الناس وأخرجوه مدحوراً من رضاهم المقيت!.. وكم من شريف كان له نذل من فئة الأنذال الوقحين يراقبه العداوة، ويعمد عليه خطوات الحركة والأنفاس طمعاً في النيل منه على قارعة الطريق!..

وكم من عالم جليل نسبوه إلى الرياء والنفاق ودسوا عليه دسائس المكر والمكيدة. وكم من ولي أختلقوا في شأنه مزالق الحيل وشرافة الألاعيب، فيدفع به إلى السلطات فلا يجد له مصيراً إلا بين قضبان السجون استعداداً للموت الذوأم!..

وكم من شيخ فاضل مشهود له بالفضل والشرف والنقاء رموه بالكفر والزندقة، وأجمعوا على تكفيره إجماع الحكماء لا إجماع الجهلاء، فلفظ أنفاسه الأخيرة في ساحات القضاء الأثيم. وكم من رجل صالح طفقت الأصوات المغرضة تردد في أمره صنوف البهتان، وهو لا يزيد على قوله: حسبنا الله ونعم الوكيل!

(١) د. عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ١٩٠.

وشيوخ الصوفية الأفاضل نالوا على يد الحمقى المحتالين مكاييد البلاء ودسائس المكر والخديعة. أخرجوهم من ديارهم منبوذين ورموهم بألوان القبح المصطنع والشتائم النكراء. وشهدوا عليهم بالكفر مراراً وهم لا يتحدثون إلا في خصائص التوحيد وتربية النفوس وصدق الغايات في شئون التدين وشئون العبادات.

قالت الوثيقة الأدبية التي نقلها الدكتور زكي مبارك عن مقدمة اليواقيت والجواهر^(١) للشعراني: «.. أخرجوا سهل بن عبدالله التستري من بلده إلى البصرة ونسبوه إلى قبائح وكفروه مع إمامته وجلالته.

ورموا أبا سعيد الخراز بالعظائم وأفتى العلماء بكفره بألفاظ وجدوها في كتبه. وشهدوا على الجنيد بالكفر مراراً حين كان يتكلم علم التوحيد على رؤوس الأشهاد فصار يقرره في عقر بيته إلى أن مات.

وشهدوا على الشبلي بالكفر مراراً مع تمام علمه، وكثرة مجاهدته، وأدخله أصحابه البيمارستان ليرجع الناس عنه مدة طويلة.

وأخرجوا الإمام أبا بكر النابلسي مع فضله واستقامته في طريقته من المغرب إلى مصر، وشهدوا عليه بالزندقة عند سلطان مصر فأمر بسلخه منكوساً فصار يقرأ القرآن - وهم يسلخونه - بتدبر وخشوع حتى قطع قلوب الناس وكادوا يفتنون به.

ورموا الشيخ أبا مدين بالزندقة وأخرجوه من بجاية إلى تلمسان.

وأخرجوا أبا الحسن الشاذلي من مصر وشهدوا عليه بالزندقة.

ورموا عز الدين بن عبدالسلام بالكفر، وعقدوا له مجلساً في كلمة قالها في عقيدته وحرشوا السلطان عليه.

ورموا تارج الدين السبكي بالكفر، وشهدوا عليه أنه يقول بإباحة الخمر

(١) د. زكي مبارك: التصوف في الأدب والأخلاق جـ ١ ص ١٤٢. وراجع الشعراني: اليواقيت والجواهر - طبع عبد الحميد حنفي - مطبعة المشهد الحسيني - القاهرة سنة ١٣٦٩ هـ - ص ١٤ - ١٥ وراجع أيضاً مقدمة الطبقات الكبرى للشعراني.

والفاحشة، وأنه يلبس في الليل الغيار والزنار، وأتوا به مغلولاً مقيداً من الشام إلى مصر، وخرج جمال الدين الأسنوى فلتقاه من الطريق وحكم بحقن دمه^(١).

هذا حال الناس مع العلماء، فليس غريباً أن يكون الجنيد واحداً منهم يرمونه بالكفر والزندقة كما رموا أصحابه العلماء.

ولكن - أيضاً - للعلماء هفوات وسقطات! والناس لا يرحمون هفوات العلماء ولا يغفرون لهم سقطاتهم. والصوفية - وحدهم - هم الناجون من هذه السقطات، فلهم صور رائعة في آداب الحديث والحوار خليفة أن تصلح قدوة للعلماء في هذا الزمان.

روى السلمى عن عبدالرحمن بن الحسين قوله: «بلغنى أن مشايخ بغداد اجتمعوا عند أبى حفص، وسألوه عن الفتوة. فقال: «تكلّموا أنتم، فإن لكم العبارة واللسان. فقال الجنيد: الفتوة اسقاط الرؤية، وترك النسبة. فقال أبو حفص: ما أحسن ما قلت! ولكن الفتوة عندى أداء الإنصاف، وترك مطالبة الإنصاف، فقال الجنيد: قوموا يا أصحابنا! فقد زاد أبو حفص على آدم وذريته»^(٢).

هذا تقدير قليل النظير بين العلماء .. يشهد بإحترام الجلسات الصوفية.

فإذا تأملنا الحوار لمجد في بدايته تقديرًا وإحترامًا من أبى حفص «تكلّموا أنتم فإن لكم العبارة واللسان». ولجد تقديرًا منه مرة أخرى فلم يشأ أن يرد قول الجنيد، ولم يجادله في أمره ولكنه قال «ما أحسن ما قلت» وهو أدب أخلاقي فريد يكاد يستغنى عنه علماء هذا الزمان، ثم تأتى لطيفة من لطائف المودة عبر بها الجنيد وهى تحمل صورة من الأدب - أيضاً - حين يلتقى العلماء؛ يطلقها فى شىء من الإعزاز والفخر بأبى حفص، نظرًا لإشتهاره بالفتوة: «قوموا يا أصحابنا فقد بلغ أبو حفص مبلغًا من العلم زاد به على آدم وذريته، فلا مكان لنا نحن الضعفاء عنده ولا قبل لنا بعلمه الغزير.

ولا يريد الجنيد إلا أن يعترف بأسبقية أبى حفص فى ميدان الفتوة، فبرغم الفرق

(١) الدكتور زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق ج١ ص ١٤٣.

(٢) أبو عبد الرحمن السلمى: طبقات الصوفية ص ١١٧، ١١٨.

بين وجهة نظرهما في هذه المسألة إلا أن الإعراف من الجنيد جاء تأكيداً على المودة الصادقة، والحب الأليف: «فالجنيد يرى الفتوة في إسقاط الرؤية: أي في عدم النظر إلى الأعمال نظرة اعتبار وتقدير وترك النسبة: أي إسقاط العلائق والروابط التي تربط الإنسان بأي شيء أو أي موجود غير الله، وعلى ذلك، فالفتوة عنده هي الزهد الكامل.

أما أبو حفص فيرى الفتوة في أداء ما يراه الصوفي إنصافاً وعدلاً، أي القيام بجميع الواجبات الشرعية والاجتماعية بدون أن يطالب القائم بها بإنصاف من جانب الشرع أو جانب المجتمع: أي أن الفتوة عنده هي النصيحة الخالصة^(١). ومن هنا يكون التقدير، أما وقد بدرت من أبي حفص مقولة وافية ضافية الصياغة والتركيب محملة بالمعاني المعطرة، تدل على وجه نظر صاحبها. فليس على الجنيد إلا التصديق والإعراف لأبي حفص في هذا الميدان. وهو تقدير وإعراف قليل النظير بين العلماء.

ما أحوجنا إليه اليوم، لأنه - حقاً - فضيلة العلم الدالة على فضل العلماء، يدركون بها موضع الفضل، ويعرفون مقاصد الفهم، ولا يتخاصمون كما يتخاصم أهل هذا الزمان.. لا يتبارزون، ولا يتنافسون إلا في زيادة الفضل وإحسان العلاقة بين الله والإنسان، وهو تنافس شريف لا يحمل معاني الحسد والحقد والبغضاء، والعلماء المبتلون بهذه الآفات يتصارعون صراعاً أشبه بصراع الغاغة الدهماء. فبدلاً من أن يكون العلم رحماً بين أهله؛ صار عندهم مثاراً لاستعراض العضلات.. عضلات الآراء والأفكار.

والمخاصمات من أجل ذلك كثيرة بلا إستثناء.. وكل القوانين الأخلاقية التي تحفظ الود بين العلماء تكاد تكون ملغية في هذا الزمان، والتخاصم الفكري أشد على النفس من كثير من أنواع المخاصمات! وقد حكى أن إختلاف الرأي لا يفسد قضية الود ولا يشرخ جدار الحب بين رجال العلم وطلاب الفضائل والكمالات.

والذين يسفّهون آراء الغير، لم يراعوا حرمة الود ولا اعتداد الفضلاء، والرجل الذي يظن في نفسه قدرة على تغطية العلوم، وكمالاً في المعارف التي أخرجتها قريحة الإنسان - فضلاً عن المعارف الإلهية - هو رجل ناقص أحقق لا مكان له بين العلماء قال

(١) د. أبو العلا عفيفي: الملائية والصوفية وأهل الفتوة ص ٣٦.

الطوسي: «.. لا ينبغي لأحد أن يظن أنه يحوى جميع العلوم حتى يخطئ برأيه كلام المخصوصين، ويكفرهم ويزندقهم وهو مُتَعَرِّجٌ من ممارسة أحوالهم ومنازلة حقائقهم وأعمالهم»^(١).

إنما الفضل قيمته فيه لا فيما يراد منه أو يقال عنه أيا ما كان المريدون والقائلون. والصوفية وحدهم؛ هم الذين يراعون هذه الحرمة التي تحفظ الود بين طلاب الفضل من العلماء، وهم الذين يعرفون كيف يلاطفون الأوداء، لأن علمهم لم يكن لغرض من أغراض الدنيا، أو لمطلب من مطالب الحياة، ولكنه العلم المجمول لإصلاح العلاقة بين الإنسان والله، وإذا أصلح الإنسان علاقته مع ربه أصلح - تبعاً - علاقته مع أخيه الإنسان. ذلك، علم يستفاد منه أن تكون فضيلة العلم هى عينها فضيلة العلاقة بين العلماء^(٢).

تعليق:

نتهى فى هذا الفصل إلى أن الجنيد فى حال الفناء كان يعبر عن منهجه كاملاً، فصحح الأخطاء التى عرفت عن الصوفية عند بلوغهم حال الفناء. وليس بعد القول بالحلول أو تصور الاتحاد وماشابه ذلك من خطأ يقع فيه الصوفى فى حال فنائه.

رفض الجنيد كل هذا إنطلاقاً من منهج يصور فهم العقيدة وفهم الدين. وإشاراً لمزية الاعتدال التى تبقى رقابة الشرع ورقابة العلم محفوظة لا يشوبها نقصان. فالفناء إذن عند الجنيد ليس غاية ما يتمناه الصوفى ولكنه الغاية التى تمهد السبيل للبقاء. ومن واقع البحوث التى قدمناها عن الجنيد وهى ثلاثة:

(١) علاقة التصوف بالفناء.

(٢) موقف الجنيد من الشطحات.

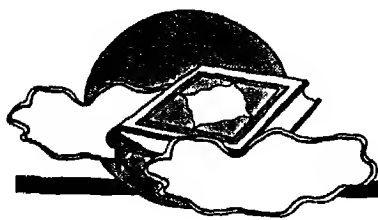
(٣) تصحيح أخطاء الفناء.

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٥٦.

(٢) انظر الغزالي: الاحياء ج ١ ص ٥، ٧ من فضيلة العلم.

رأينا أن هناك قيمة ذوقية أضافها الجنيد متأثراً بأساتذته المعتدلين كالحارث المحاسبى والسرى السقطى. وكانت هذه القيمة - بطبيعة الحال - إمتداداً صريحاً تلقفه الغزالى وأهتدى بهديه، ونهج منهجه فى تدعيم قواعد الطريق الصوفى بما صح القول بأن أثر الجنيد فى الغزالى كان واضحاً، وأثر الغزالى - كما سيأتى تفصيله - فى التصوف والطرق الصوفية كان واضحاً كذلك. هذا من جانب.. ومن جانب آخر لازالت مسيرة التصوف المعتدل تستقى من مصادر أئمة الفكر الصوفى أثراً بعد أثر، وفكراً بعد فكر عبوراً بحواجز التاريخ.

وفى نهاية هذا الفصل نقرر ما يمكن تقريره من أن الجنيد كان من الشخصيات الهامة التى بلغت مبلغ القوة والعطاء والنفوذ الروحى العميق، بحفاظه على الاسلام عامة والتصوف خاصة من خلال منهج واضح ومحدد وأسلوب معتدل متزن لا يجاوز حدود الكتاب والسنة حتى فى أعلى ما يصل إليه مجهود المتدين وأعنى به الفناء.. كان فى ذلك كله تمثلاً لمنهجه ولم يخرج عن قضية التصوف السنى الإسلامى المعتدل بحال من الأحوال.



الفصل الرابع

الفناء في التوحيد

الفصل الرابع الفناء فى التوحيد

تمهيد:

نعرض فى هذا الفصل طبيعة الفناء فى التوحيد عند الجنيد فإذا كننا عرفنا خلال الفصول السابقة طبيعة منهج الجنيد، فهنا سنعرف تطبيق هذا المنهج على الموضوع نفسه. موضوع الفناء؛ كيف يمضى الاعتدال فى حقيقة الفناء فى التوحيد. وكيف كان الفناء فى التوحيد، حقيقة تقرر الشريعة، وباطناً يحتوى الظاهر، ليس فيه من دواعى الشطح وآثار التطرف ما يجعله منبوذاً غير معترف به من الفقهاء وغير الفقهاء على السواء.

لقد كان «الفناء فى التوحيد» الذى يتحدث عنه الجنيد فناءً مبنياً على الكتاب والسنة، مشيداً على نظام الشريعة الثابت، وله من خصائصه الذاتية ما يبعده عن أوهام الاتحاد ودسائس الحلول. الفناء - هنا - فى التوحيد فناء أكثر المقربين، تتوافر فيه سمات المنع والعقال، ومزايا الرسوخ والتمكين.. وقد يطول معنا هذا الفصل لأننا نحاول أن نلّم بموضوع الفناء ولواحقه وطبيعته فى الإسلام، وفى غيره من الديانات الأخرى، والفرق بين الفناء فى التوحيد الذى يستتبع البقاء مع الله وبين الفناء فقط، ويقتضينا هذا مناقشة المصادر الأجنبية لموضوع الفناء.

ثم نختم هذا الفصل بدعاء للجنيد نختم به مبحث الفناء عند الجنيد، وفى هذا الدعاء نرى كيف تكون الطاعة الرائقة سبيلاً إلى الفناء.

(١) فى التوحيد:

قبل الحديث عن الفناء عند الجنيد نجد لزاماً علينا أن نتحدث عن التوحيد، فلا يمكننا فهم الفناء فى التوحيد دون أن نفهم معنى التوحيد عند الصوفية وبخاصة الجنيد، ومن ثم؛ نتعرف على كيفية الفناء فيه.

ولقد كان الجنيد خير معبر لهذا النوع من الفناء من خلال التوحيد الذى نقله من ميدان علم الكلام إلى ميدان التصوف، ومن ميدان النظر العقلى إلى ميدان التجربة الروحية أى توحيد القلب والشهود المباشر، لا توحيد المنطق والمعرفة غير المباشرة^(١).

ومع هذا، فكلام الجنيد عن التوحيد لا يخرج فى معناه عن معنى التوحيد عند المتكلمين^(٢). وهذا أثر من آثار الصراع الذى كان منشوباً بين الفرق والمذاهب مما يدل على أن المتكلمين كان لهم دور هام فى بسط فلسفة العقل والنظر حول مفهوم الألوهية، فأثر مذهبهم على سائر الفرق، ومنهم الصوفية^(٣).

فالتوحيد الخالص الذى انفرد به الصوفية - كما يذكر الجنيد: «هو أفراد القدم عن الحدث، والخروج عن الأوطان، وقطع المحاب، وترك ما علم وجهل، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع»^(٤).

وفى قوله: «أفراد القدم عن الحدث» نلمح تأثيره بالمتكلمين. وقد جاء فى شرح الهجویری على قول الجنيد أنه: «.. لا يجوز لك اعتبار القديم أن يكون محلاً للحدث، ولا للحدث أن يكون محلاً للقديم، ويلزمك أن تعرف أن الله قديم، وأنت حادث، وأنه لا شئ منك متصل به، وأن لا شئ من صفاته مزدوج بك، وأنه لا تجانس بين القديم والحدث، ذلك أن القديم كان قبل وجود المحدثات فلا حاجة به إليها..»^(٥).

(١) د. جلال أبو الفتوح شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ص ٣٠٨.

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٣٥.

(٣) انظر عقيدة التنزيه فى التفريد والتوحيد أبو طالب المكى: قوت القلوب ج ٢ ص ٨٥، ٨٦ والسراج الطوسى: اللمع ص ٤٩، ٥٥، والقشيرى: الرسالة القشيرية ص ٢٩٨، ٣٠٠، والكلايادى: التعرف؛ الصفحات ٤٧، ١٣٣، ١٦٠، والغزالي: الإحياء ج ١ ص ١٠٥، ١٠٨، وأيضاً الإحياء ج ٤ ص ٢٥٨، وأبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١ ص ٢٣ حيث يقول «يشتمل كلام المتصوفة على ثلاثة أنواع: النوع الأول منها إشاراتهم إلى التوحيد» ص ٢٣. ويقول أحمد الغزالي: «أجعل رأس مال بضاعتك التوحيد، وملاذ أمرك التجريد». انظر الإمام أحمد الغزالي: التجريد فى كلمة التوحيد ص ٢٧ وهو أخو أبو حامد الغزالي.

(٤) انظر القشيرى: الرسالة القشيرية ص ٣٠٠ وانظر كذلك - الشعراني: الطبقات الكبرى ج ١ ص ٧٣.

(٥) الهجویری: كشف المحجوب ص ٣٣٤.

وفى هذا رأى أكبر برهان على رد المذاهب الخارجة عن عقيدة التوحيد والتي تقول بالإتحاد أو الحلول أو تقول بقدوم الروح، كما سيأتى تفصيله بما يتسع له المقام فى صدد بحثنا هذا.

فالإعتقاد بأن القديم نزل إلى الحادث، أو أن الحادث اتصل بالقديم يؤدى إلى نفى البرهان على قدم الله وعلى وجود الكون، وهو مذهب الدهرية أصحاب الاعتقاد الفاسد على حد قول الهجویری، وسرى كيف عبر الجنيد عن نفى هذا الاعتقاد تعبيراً واضحاً. لكن أعمال الحادث براهين ناطقة على توحيد الله، وآيات دالة على قدرته: وفى كل شيء له آية تدل على أنه الواحد^(١)

ويذكر «القشيري» من متفرقات أقوال الجنيد عن التوحيد أنه قال: «التوحيد علمك وإقرارك بأن الله فرد فى أزليته لا ثانى معه، ولا شيء يفعل فعله»^(٢). ويمكن أن نفهم معنى التفرد من قوله أيضاً: «تفرد الحق بعلم الغيوب فعلم ما كان وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون»^(٣).

فإذا علم المسلم هذا المعنى من التوحيد، فقد علم تفرد الحق بعلم الغيوب، فأقر التوحيد وأضمر التنزيه المطلق لله، وهو يعمل بالجوارح والأعضاء ما يتفق مع قلبه ولا يختلف بحال من الأحوال مع طوبته وخفاياه. حسبما قال الجنيد فى جوابات مسائل الشاميين: «التوكل عمل القلب، والتوحيد قول القلب» وذلك ما يفيد تأثره بعلم الكلام حين يذكر تعقياً على قوله السابق فيقول: «هذا قول أهل الأصول إن الكلام هو المعنى الذى قام بالقلب من معنى الخبر والإستخبار والأمر والنهى»^(٤).

(١) الهجویری: كشف المحجوب ص ٣٣٤ وقد ورد البيت فى اللمع هكذا «وفى كل شيء له شاهد... يدل

على أنه واحد (اللمع ص ٥٣).

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٧.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٤.

(٤) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٧.

والتوحيد عند الجنيد على أربعة أوجه^(١):

الأول: توحيد العوام: ومعناه الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأضداد والأشكال والأشباه، والسكون إلى معارضات الرغبة والرغبة ممن سواه، فإن له حقيقة التحقيق في الأفعال ببقاء الإقرار.

الثاني: توحيد أهل الحقائق بعلم الظاهر: ومعناه الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأشكال والأشباه، مع إقامة الأمر والإنهاء عن النهى في الظاهر، مستخرجة ذلك منهم من عيوب الرغبة والرغبة والأمل والطمع؛ لإقامة حقيقة التحقيق في الأفعال لقيام حقيقة التصديق بالإقرار.

أما الوجهان الثالث والرابع فهما توحيد الخواص؛ يقول الجنيد عن الأول منهما: «وأما الوجه الأول من توحيد الخواص؛ فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية هذه الأشباه مع إقامة الأمر في الظاهر والباطن بإزالة معارضات الرغبة والرغبة ممن سواه، مستخرجة ذلك من عيون الموافقة بقيام شاهد الحق معه مع قيام شاهد الدعوة والاستجابة»^(٢).

(١) أبو القاسم الجنيد: مسائل في التوحيد ضمن مخطوط رسائل في التوحيد ١٣٤ توحيد؛ بمحمد المخطوطات العربية، لوحة ٦٥ ش، ٦٦ ي.

(٢) جاء في اللمع كلام مشابه لهذا نسبة الطوسي إلى يوسف بن الحسين (الرازي) فقال: «وجدت ليوسف بن الحسين في التوحيد ثلاثة أجوبة: جواب منها في توحيد العامة وهو الإنفراد بالوحدانية بذهاب رؤية الأضداد والأنداد، والأشباه والأشكال مع السكون إلى معارضة الرغبة والرغبة بذهاب حقيقة التصديق، لأنه ببقاء حقيقة التصديق لا يسكن إلى معارض الرغبة والرغبة.

والجواب الثاني: توحيد أهل الحقائق على الظاهر، وهو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأسباب والأشباه بإقامة الأمر والنهى في الظاهر والباطن بإزالة معارضة الرغبة والرغبة مما سواه بقيام شواهد الحق مع قيام شواهد الدعوة والاستجابة.

والجواب الثالث: توحيد الخاصة، وهو أن يكون العبد بسرّه ووجدّه وقلبه كأنه قائم بين يدي الله عز وجل؛ تجرّى عليه تصاريّف تدبيره، وتجري عليه أحكام قدرته في بحار توحيدهِ بالفناء عن نفسه ونهاج حسه بقيام الحق له في مراده منه، فيكون كما كان قبل أن يكون يغنى في جريان أحكام الله عليه وإنفاذ مشيئته فيه (اللمع ص ٥١) ويكاد يكون هذا الكلام هو عينه الوجه الرابع من وجوه التوحيد عند الجنيد وينسبه الطوسي إلى يوسف بن الحسين إلا أنه يذكر التوحيد عند الجنيد (اللمع ص ٤٩) ولا يذكر هذه النسب. =

=وفي الحقيقة ليست هذه هي المرة الأولى التي تقابل فيها عدم نسبة أقوال الجنيد بصورة قاطعة له فمثلا له من الأبيات:

توضاً بماء الغيب إن كنت ذا سر وإلا تسمم بالصعيد أو الصخر
وقدم إماماً كنت أنت أمامه وصل الظاهر في أول العصر
فهذه صلاة العارفين بربهم فإن كنت منهم فافضح البر بالبحر

ونسب الشعراني في «الطبقات الكبرى» هذه الأبيات إلى محيي الدين بن عربي، وكذلك ابن عجيبة الحسيني في «إيقاظ الهمم في شرح الحكم» كلاهما نسب هذه الأبيات إلى محيي الدين بن عربي. قال الشعراني في ترجمة سيدي الشيخ محمد أبو المواهب الشاذلي رضى الله عنه. أن أبا المواهب قال في معنى قول الشيخ محيي الدين بن عربي رحمه الله: توضاً بماء الغيب إن كنت ذا سر إلى قوله: فإن كنت منهم فافضح البر بالبحر أو يذهب فيشرح الأبيات فيقول: «المراد بالوضوء طهارة أعضاء الصفات القلبية من النجاسات المعنوية، وماء الغيب هو خلوص التوحيد، فإن لم يخلص لك بالبيان، فتطهر بصعيد البرهان، وقدم إماماً كان أمامك في يوم الخطاب ثم صرت أنت إمامه بعد سدل الحجاب.

وصل صلاة الفجر التي هي صلاة نهار كشف الشهود بعد حجاب ظلمة الوجود في أول العصر الذي هو أول زمان إنفجار فجرك، ولا تتأخر لآخر دورك، لأن الحكم للوقت والتأخير له مقت. فهذه صلاة العارفين بربهم وهم الذين لم يخرجوا عن متابعة الأحكام الشرعية في جميع مشاهدة الربوبية، فإن كنت منهم فافضح معنى أغسل بماء الحقيقة ما تدنس من بر الشريعة». (الشعراني: الطبقات الكبرى ج2 ص63) فهذا هو شرح أبو المواهب للأبيات كما ذكره الشعراني.

وجرى ابن عجيبة الحسيني في «إيقاظ الهمم» على مجرى هذا الشرح فقال: «يعنى تطهر من شهود نفسك بماء الغيبة عنها بشهود ربك، أو تطهر من شهود الحس بشهود المعنى، أو تطهر من شهود عالم الشهادة بماء شهود الغيب، أو تطهر من شهود السوى بماء العلم بالله، فإنه يغيب عنك ما سواه. وإذا تطهرت من شهود السوى تطهرت من العيوب كلها». (إيقاظ الهمم ص64). ويذكر ابن عجيبة أيضاً في قوله «وصل صلاة الظهر في أول العصر»: أي أجمع ظهر الشريعة بعصر الحقيقة. أو أرجع إلى البقاء بعد الفناء، أو إلى السلوك بعد الجذب إذ الغالب على المرید أن يتقدمه السلوك ثم يأتيه الجذب، فأوله سلوك وآخره جذب. (إيقاظ الهمم ص48) وكان ابن عجيبة قد نسب الأبيات أيضاً إلى الحائمي وأشار إلى طبقات الشعراني في ترجمة أبي المواهب عما يقطع عندهما قطعاً بأن الأبيات ليست للجنيد ولكنها لمحيي الدين بن عربي؛ «الحائمي».

ونحن قد وجدنا مخطوطين يفيدان أن هذه الأبيات المذكورة للجنيد، والشرح الذين شرحوا الأبيات أثبتوا نسبتها إلى الجنيد.. شرح هذا القول العالم الشريف الحسيني الإدريسي أحمد بن إدريس في مخطوط صنفير الحجم وجدناه بالهيئة المصرية العامة للكتاب بعنوان: (شرح قول الإمام الجنيد) =

هذه ثلاث وجوه للتوحيد عند الجنيد، أما الوجه الرابع من توحيد الخواص نرجئه
لحين الحديث عن الفناء فى التوحيد فهو مرتبط بأية الميثاق التى دار عليها الخلاف بين
الباحثين.

ولكن ندرك منهج الصوفية السائد فى عقيدة التوحيد لمجد الهجويرى يقسم
التوحيد إلى ثلاثة أنواع:

(١) توحيد لله لنفسه وعلمه بتوحيده.

(٢) توحيد الله فى خلقه، وذلك أمره للإنسان بنطق التوحيد فى القلب.

(٣) توحيد الناس لله، وذلك معرفتهم بتوحيده، والنطق بأنه غير قابل للجمع أو

= (تصوف تيمور على ميكروفيلم رقم ٢٦٤٦٢ عدد الأوراق ٥ مخطوط بالهيئة المصرية العامة للكتاب)
وهذا الشرح على قول الجنيد توضاً بماء الغيب.. إلى آخر الأبيات المذكورة وهو شرح لطيف كتب بخط
جميل. قال الإمام أحمد بن إدريس هذه الأبيات للجنيد ثم قال: «توضاً بماء الغيب معناه تطهر بطهارة
التجلى الإلهى.. لأن الماء متجل فيه الحق باسمه المحي، فلذلك يجد المتوضى به أثر الحياة عاجلاً ومن
النشاط فى أعضائه، فهو يقول كن حياً بحياة الله، فإن الغيب هو الله لكونه عند أكثر الخلق غيب لا
يشهدونه ومن شهدته منهم، فلا إحاطة عنده، ولا يحيطون به علماً فهو غيب أيضاً، فالكل غائب عنه
(لوحة ٢ للمخطوط السابق). وقال فى قوله: «إن كنت ذا سر» المراد بالسركونه الحق سمعاً وبصراً ويذا
ورجلاً كما يليق بجلاله فى غير حلول ولا مزج ولا أن يرجع العبد رباً ولا الرب عبداً ولا ولا بل
حقيقة إلهيته لا تعرف - إلا بالذوق ومن عرفها لا لسان عنده يبلغها لغيره كحلاوة العسل لوعبر عنها
المعبر ما عبر، ما أدركها من لم يذوقها على ما هى عليه ولا وجد طعمها لذتها.. (لوحة ٣ للمخطوط
السابق) ويمضى على هذا الأسلوب حتى يشرح جميع الأبيات وفى مخطوط آخر بعنوان «شرح أبيات
لأبى القاسم الجنيد». (مخطوط رقم ٣٩٩٩ تصوف على ميكروفيلم رقم ٣٣١٧١ عدد الأوراق ٦ بالهيئة
المصرية العامة للكتاب) جاء فيه مما يدل على نسبة «الأبيات للجنيد» وهو ما يأتى:

«ومما نقل من كلام سيد هذا الطريق أبو القاسم الجنيد، رضى الله عنه توضاً بماء الغيب إن كنت ذا سر..
إلى أن يقول فإن كنت منهم فافضح البر بالبحر - آخر الأبيات. قال: «فقاتل هذه الأبيات منصفاً وكيف
ذكر التيمم فى مكان الوضوء» ثم يقول: «وفى هذا المعنى قال الشيخ بن العريف رضى الله عنه ورحمه
هذه الأبيات من الكبريت الأحمر عند أهل الفكر والإستبصار رمز فيها الجنيد رضى الله عنه باللفظ
الغريب.. إلى آخره» أنظر المخطوط.

الفرق، أو قابل للإنثينية وأن واحدته ليست فى عدد حتى تكون اثنين بجمع واحد للآخر، ثم ينفى عنه التحديد والمكان والجسمية..^(١).

فالتوحيد إذن هو إثبات ما لله فى موضع التنزيه، ونفى كل الصفات السلبية التى تضع الذات الإلهية فى موضع يشوبه النقص ويلحقه العيب والتقصير.

والصوفية يتفقون على أن التوحيد هو إثبات القدم، وإفراد المحدث ونفى العدم، ويفردون الاسم بمعرفة التفريد، ويفهمون التجريد بأنه التنزيه بالعلم، ويثبتون اسم الألوهية بأصل «لا إله إلا الله» ويخلصون إفراده بنفى ما سواه من الإلهية^(٢).

وهم - أيضاً - ينزّهونه عن أضداده وأنداده، وإذا فهموا معناه وسره يصح إسلامهم، ويتم إيمانهم، ويكمل إحسانهم. وروى ابن عطاء الله السكندرى أن أهل التوحيد فى ذكر توحيدهم الواحد ينقسمون إلى أربعة أصناف: الصنف الأول: قالوا: «لا إله إلا الله» بين النفى والإثبات. نفى الأوهام عن الأنهام، وإثبات الواحد عن الضد والند. والصنف الثانى: قالوا: «الله» واقتصروا على ذكر الاسم المفرد من غير نفى، إثبات فى إثبات، ورأوا أن الإثبات بعد النفى وحشة وجفاء. والصنف الثالث: قالوا: «هو هو» حق بحق إثبات الإثبات، وهو الذكر الدائم الخفى عن اللسان وهو ذكر القلب. والصنف الرابع: خرسوا فلم ينطقوا، وفنوا به عنهم، وغابوا على ذكر التوحيد بمشاهدة المذكور الواحد. فكان ذكرهم حياناً لا لساناً^(٣).

وهذه الدرجة الأخير هى درجة الفناء فى التوحيد.

وروى أن أبا القاسم الجنيد رحمه الله قال لبعض خواص أصحابه: «إن اسم الله الأعظم «هو» «هو» لأن الله تعالى أظهره أولاً فى اسمه الله. وأخفاه آخرًا فى (ها) اسمه الله - فهو هو - فمن شده ظهوره استتر وخفى حتى لم يعرف. وبين كثرة ذكره ظهر ونسى ولم يوصف»^(٤).

(١) الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٣٢.

(١) ابن عطاء الله السكندرى: القصد للمجرد فى معرفة الاسم المفرد، مكتبة محمد على صبيح د.ت ص ١١.

(٣) ابن عطاء الله السكندرى: القصد للمجرد ص ٥٧.

(٤) ابن عطاء الله السكندرى: القصد للمجرد ص ٥٦.

من هذا العرض السابق، يتضح أن المنهج السائد والعقيدة المتبعة عند الصوفية تفرق بين التنزيه والتعطيل، وتؤكد على «إفراد الموحّد بتحقيق أحديته» أى إفراده بالقدم والوحدانية، والصمدية والأزلية، والأبدية والسرمدية وكمال الأحدية، لأنه الواحد الذى لم يلد ولم يولد: تنفى عنه الأضداد، فالأضداد طبيعة المتغيرات، وقرينة البدائل والأعراض.

وتنفى عنه الأنداد: لأن الأنداد إنما تكون فى عالم المنافسة والمصارعة، وفى عالم الأشكال والظواهر، فى عالم الأسماء والعناوين، وفى عالم إجتماع الأفراد وتوافق النظائر والأقران.

وتنفى عنه الأشباه: لأن الأشباه إنما تكون فى دنيا الواقع والمعاش، وفى حياة الأحاد والجماعات. وتنفى عنه قرانة التشبيه ونسبة التكيف، وأمثلة التصوير والتمثيل، لأنه سبحانه - فى البداية والنهاية - ليس كمثله شىء وهو السميع البصير.

ذلك هو المعنى الذى ذكره الجنيد وقصده عندما سئل عن التوحيد فقال:

«إفراد الموحّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته بأنه الواحد الذى لم يلد ولم يولد بنفى الأضداد والأنداد والأشباه، وما عبد من دونه، بلا تشبيه ولا تكيف ولا تصوير ولا تمثيل، إلهاً، واحداً، صمداً، فرداً ليس كمثله شىء وهو السميع البصير»^(١). والتوحيد عند الجنيد إنما هو مراحل وحلقات تؤدى آخرها إلى «الفناء» حتماً، لأن عبادة الله عز وجل معرفته. وهى أول شرط العبادة الخالصة - معرفة الله.

وأصل المعرفة التوحيد الخالص - ومن ثم فلا تتحق العبادة إلا بشرط التوحيد. وإذا كانت المعرفة مشروطة بالتوحيد الخالص. فهما - إذن - لب العبادة. ولا ينطلق العبد من المعرفة إلا وينتهى إلى الفناء ماراً بحقائق التوحيد، أو بعبارة أخرى أن الحقائق التى يمر عليها هى عينها حقائق التوحيد.. لأن التوحيد هو المحور الذى تدور عليه حقائق الإيمان والمعرفة. وإذا تم له ذلك فقد وصل إلى الفناء فى التوحيد.

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٩ وأيضاً القشيري: الرسالة القشيرية: ص ٢٩٩.

ولا شرط للصوفي عند الجنيد إذا هو وصل إلى هذه الرتبة، إلا أن يعبر مرحلة الفناء إلى البقاء، فيكون «موجوداً مفقوداً ومفقوداً موجوداً». وهو لا يزال باقياً على بيان الصحو، خارجاً من سكرة الغلبة وغشية التلويح.

ولا تدخل عليه المشاهدة فيكون مستسلماً لها، ولكن بورود المشاهدة عليه يظل متميزاً بالصحو والإدراك، فينزل الأشياء منازلها، ويضعها مواضعها لا شيء إلا لأنه مدرك لصفاته، عارف لآثاره وهو لا يزال على حال البقاء بعد نوبة الفناء. وإليك نص الجنيد الذي صدر به مجموعة مسائله في التوحيد: «أعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيده نفى الصفات عنه بالكيف والحيث والأين، فبه استدلال عليه، وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه، فبتوفيقه وقع التوحيد له، ومن توحيده وقع التصديق به، ومن التصديق به وقع التحقيق عليه، ومن التحقيق جرت المعرفة به، ومن المعرفة به وقعت الإستجابة له فيما دعا إليه، ومن الإستجابة له وقع الترقى إليه، ومن الترقى إليه وقع الإتصال به، ومن الإتصال به وقع البيان له، ومن البيان له وقعت عليه الحيرة، ومن الحيرة ذهب عن البيان، ومن ذهابه عن البيان له انقطع عن الوصف له، وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود له، ومن حقيقة الوجود وقع في حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده، وبتفقد وجوده صفاً وجوده، وبصفاته غُيب عن صفاته، ومن غُيِبَتْ حضر بكليته، فكان موجوداً مفقوداً ومفقوداً موجوداً.. فكان حيث لم يكن، ولم يكن حيث كان ثم كان لأنه خرج من سكرة الغلبة إلى بيان الصحو، وترد عليه المشاهدة لإنزال الأشياء منازلها، ووضعها مواضعها لإستدراك صفاته، ببقاء آثاره والإقتداء بفعله، بعد بلوغه غاية ماله منه»^(١).

يكفى هذا النص دليلاً على عقيدة الجنيد الراسخة في التوحيد والتي بنى عليها أحوال التصوف ومقامات المقربين. بل إنه في كل أقواله ومقالاته تظهر لنا عقيدته الراسخة، فلا ينصلح التوكل على الله إلا بتمام التوحيد، ولا يتم الزهد إلا بكمال التوحيد، ولا تكون المحبة إلا ويكون التوحيد سابقاً عليها.

(١) أبو القاسم الجنيد: مسائل في التوحيد ضمن مخطوط رسائل في التوحيد ١٣٤ توحيد بمحمد المخطوط

العربية لوحة ٦٣ ش، ٦٤ ي.

أصل التوجه إلى الله توحيد خالص، وأصل التوحيد الخالص تنقية القلب عن مشاغل الفتنة حتى تحل فيه المعرفة الكاملة بالله. فليست الفتنة سوى الشرك اللطيف تدخل عليه فتمزق يقينه وتشتت همه، وتفسد ظنه بالله. وذلك كله من آفات الوجهة يتجه إليها القلب للتوحيد.

وعلى القلب الصادق في توحيدته أن تكون القناعة مالكة له، ويكون الرضى مستحوذاً عليه، فينمقد لديه شتات الحكمة، ويتحرى تنزيه الصانع بالترقية بين «صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث»^(١) بل تتلاشى إرادة المحدث في إرادة القديم.

يقول الشيخ زروق: «واعجباً.. كيف يظهر الوجود في العدم، أو كيف يثبت الحادث مع من له وصف القدم. وحين قال رجل أمام أبي القاسم الجنيد: الحمد لله، ولم يقل رب العالمين قال الجنيد: كمّلها يا أخى، فقال الرجل: وأى قدر للعالمين حتى يذكروا معه. فقال الجنيد: قل له يا أخى فإن الحادث إذا قرن بالقديم تلاشى الحادث وبقي القديم»^(٢).

وليس هذا نوع من الإتحاد أو الحلول ولكنه أخص خصائص التوحيد في حال الفناء. لأن القديم والحادث لا يلتقيان إذ الأشياء كلها في حيز العدم، فلا يثبت الحادث مع من له وصف القدم. وأن إقتران الحادث بالقديم لا يجعل للحادث وجوداً بقاء القديم. ولهذا يتنفي القول بالإتحاد، إذ معنى الإتحاد هو إقتران القديم مع الحادث، فيتحدان حتى يكونا شيئاً واحداً، وهو محال، إذ هو مبني أيضاً - على وجود السوى، وما ثم سوى...^(٣).

(١) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء جـ ١٠ ص ٢٥٦-٢٥٧.

(٢) الأنصاري الهروي: منازل السائرين إلى رب العالمين، دراسة وتحليل وتحقيق د. عبدالقادر محمود ضمن كتابه دراسات في الفلسفة الصوفية والعلمية ص ٣٧٥.

(٣) ابن عجيبة الحسيني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم ص ٥٨.

خصائص الموحدين:

وقد وضع الجنيد صفات الموحدين وتحدث عنها بجلاء، فقسم لنا الناس على ثلاثة أصناف: الأول: طالب قاصد. والثاني: وارد واقف. والثالث: داخل قائم. ويقول في ذلك: «أما الطالب لله عز وجل قاصد نحوه، بإسترشاد دلائل علم الظاهر، معامل الله عز وجل بحد ظاهره. أو وارد للبواب واقف عليه، متبين لمواضع تقريره إيّاه، بدلائل تصفيته باطنه، وإدراار الفوائد عليه، معامل لله عز وجل في باطنه، أو داخل بهمه قائم بين يديه، منتف عن رؤية ما سواه، ملاحظ لإشاراته إليه، مبادر فيما يأمره مولاه» ثم يقول: «وهذه صفة الموحّد لله عز وجل»^(١).

فالتوحيد عنده بين ثلاثة: القاصد، والواقف، والقائم.. وأعلاهما درجة هو الداخل القائم؛ لأنه قائم بين يدي الله، يرى التوحيد يقيناً، واليقين معرفة بالله تزيده ثقة بخصائص التوحيد. فالتوحيد عند الجنيد — يرتبط كما سبقت الإشارة — ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة وفي ذلك قال: «سئل بعض العلماء عن التوحيد. فقال هو اليقين. فقبل له بين لنا. فقال: هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونها فعل الله وحده لا شريك له فإذا فعلت ذلك فقد وحدته»^(٢).

وهذا يحتاج منا إلى استدراك وتفصيل:

فليست المعرفة هنا إسقاط التكالييف وإنما معناها التسليم الذي يوجب شرعية التكليف، والعمل الذي ينصلح به التسليم ولا تتعطل فيه واجبات الشريعة. وذلك من ضمن الأخطاء الشنيعة التي وقع فيها جهلاء الصوفية: إسقاط التكالييف. ولقد حذر الجنيد من هذا المعنى الفاسد الذي تضيع فيه حقوق الشريعة تحت ستار التقوى وذريعة الإيمان، فقال لرجل ذكر المعرفة وهو يقول: «أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك

(١) أبو القاسم الجنيد: مسائل في التوحيد ضمن مخطوط رسائل في التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٦٥ ش.

(٢) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية ص ١٥٩ والقشيري: الرسالة القشيرية ص ٥.

الحركات، من باب البر والتقوى، إلى الله تعالى. فقال الجنيد: إِنَّ هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهذه عندى عظيمة. والذي يسرق ويزنى، أحسن حالاً من الذى يقول هذا. وإن العارفين بالله، أخذوا الأعمال عن الله، وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لن أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بى دونها، وأنه لأؤكد فى معرفتى وأقوى فى حالى»^(١).

وهذه نقطة جوهرية فى أصول الطريق عند الجنيد، فمع صدقه وإيمانه بالحقائق لا يذهب إلى نقض الشريعة بإدعاء المعارف وترك الحركات، لأن الشريعة باب الحقيقة الأوحد. وإسقاط التكليف هدم للشريعة يؤدى إلى هدم الحقيقة، والشريعة تنمم الحقيقة وتكشف عما استتر من حكمتها، وتظهر ما هو مضمور فيها.

ولم يترك الجنيد أوراده حتى فى حال نزعه، فقليل له فى ذلك! فقال: ومن أولى منى بذلك وهذه صحائف تطوى. فلم يترك الخدمة رضى الله عنه وهو فى مثل هذه الحالة فكيف بسواها، قيل له إن جماعة يزعمون أنهم يصلون إلى حالة يسقط عنهم فيها التكليف.

فقال: «وصلوا ولكن إلى سقر»^(٢).

والمؤمنون الصالحون من أهل العرفان، يضعون الحق نصب أعينهم بل هو غايتهم التى يقصدون إليها من أول الطريق، ولا يدعهم الحق غافلين، ولكن الحق نصب لهم أعمال أدلة العمال، فسعوا وجاهدوا فظفروا بنفوسهم وهم لا يزالون متجهون إلى الغاية التى قصدوها عند بداية الطريق.

سئل الجنيد رحمه الله إلى أين تنتهى عبادة أهل المعرفة بالله عز وجل، فقال: «إلى الظفر بنفوسهم، نصب الحق لهم أعمال أدلة العمال، فوقفوا مع ماله دون التعرّيج على ما لهم، فشوق إليهم الأنبياء، وانتسب بهم الأولياء، وسبّحت لهم الملائكة، فتركوا ما

(١) أبو عبد الرحمن السلمى: طبقات الصوفية ص ١٥٩.

(٢) ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ص ٢١٠.

لهم ووقفوا مع ما لله عز وجل عليهم، وسائر الناس وقفوا مع ما لهم وتركوا ما لله عز وجل عليهم، فرد الله عز وجل كلاً إلى قيمته^(١).

بهذا الاعتدال المنهجي فهم الجنيد عقيدة التوحيد فربط في إحكام شديد بين الشريعة والحقيقة، وقاده ذلك إلى التحقيق في التوحيد وإلى الفناء فيه. فالتوحيد ثمرة المعرفة الناتجة عن الجمع بين الشريعة والحقيقة جمعاً يصعب التفرقة فيه بين التصوف عامة وغيره من المذاهب الإسلامية الأخرى - كعلم الكلام مثلاً - التي تنزه الخالق عن أوصاف المخلوقين. بل إن التصوف يزيد في ناحية الحقيقة عمقاً بحيث لا تنقض الثانية الأولى ولكن تزيدها جلالاً وتمييزاً وروحانية... ذلك ميزان محكم يسير عليه التصوف عند الجنيد وعند غيره من أقطاب التصوف السني، ونفهم من خلاله عقيدة التوحيد.

٢ - الفناء في التوحيد:

رأينا أنه مما لا بد منه معرفة التوحيد أولاً حتى يكون الفناء ثانياً، وإذا كان هذا هو معنى التوحيد عند الجنيد فكيف يكون الفناء فيه؟

الحقيقة أنه لا فناء بلا توحيد، وإنما الفناء في التوحيد إدراك عظمة الخالق؛ فيه يكون سبيل المخلوق بالعلم والمعرفة إلى إدراك المعلوم والمعروف، وعند تمام هذا الإدراك يكون الفناء، فناء مقصوداً إلا يأتي عرضاً في مسير الطريق. ولكنه يتحقق بالجهد والعمل ورسوخ العلم وحلاوة العبادة؛ ويتصف حال المريد فيه بالبقاء والصحو لا السكر والمحو. وهنا تجدر الإشارة قبل تناول موضوع الفناء إلى علاقة المعرفة بالتوحيد. قال المكي في حقيقة التوحيد: «هي باطن المعرفة وهو سبق المعروف إلى من به تعرف، بصفة مخصوصة، بحبيب مقرب مخصوص، ولا يسع معرفة ذلك الكافة وإفشاء سر الربوبية كفر»^(١).

(١) أبو القاسم الجنيد: مسائل في التوحيد ضمن مخطوط رسائل في التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية، لوحة ٦٦ - ٦٦ ش.

(٢) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج ٢ ص ٩٠.

وذلك هو علم العارفين الذى أشار إليه الغزالي.. وهو إيمان الأولياء.. يختصون بالعلوم والمعارف الإلهامية التى تتأتى بعد تطهير القلب وجلائه وتزكيتة وصفائه حتى يتلأ فى نور الحقيقة وجلية الحق بنهاية الإشراق^(١).

وهذه المعارف بطبيعة الحال تختلف عن المعارف والعلوم التعليمية التى يختص بها النظار من ذوى الاعتبار. لأنها العلوم التى تأتى عن طريق الكسب والتعليم. ويكاد يتفق جميع الصوفية على أن علوم العارفين إلهامية وليست من قبيل الكسب. ويتفق الغزالي أيضاً مع الجنيد فى هذه النقطة كما سنرى عند بحث الغزالي. وكلاهما يصرح بأنه: «لا يعرف الله إلا الله» وقد لا يدرك المدرك عظمة الخالق فيقر بعجزه وهو فى حال الفناء.. وأنى له معرفة ذلك!!.. ومنه قول الجنيد: «إن أعلى كلمة فى التوحيد هى ما قاله أبو بكر رضى الله عنه: سبحان من لم يجعل خلقه سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته»^(٢).

وليس العجز هنا معناه عدم المعرفة المطلقة بالله تعالى، ولكنه يشير إلى تحصيل المعرفة أولاً بالإكتساب والنظر، فالعجز هنا يشير إلى حالة موجودة لا إلى حالة معدومة، ولن يكون العارف فى ذلك غير مؤهل للمعرفة ما دامت المعرفة موجودة فيه بالضرورة، لأنها فى هذه الحالة تشبه معرفة النظر العقلى^(٣). لكن معرفة النظر العقلى قاصرة عن الإدراك، والعقل الواعى هو الذى يدرك مبلغ قوته، ويعرف حدود سلطته فيتصرف فيما آناه الله تصرف الراشدين، ويكشف ما مكنته من أسرار العالمين، حتى إذا غشيت سبحات الجلال وقف خاشعاً، وقفل راجعاً وأخذ أخذ الراسخين فى العلم الذين قال فيهم على بن أبى طالب - كرم الله وجهه - فيما يروى عنه: «هم الذين أغناهم عن إقتحام السدود

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ج٣ ص ٩، ٢٠، ٢٢.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٣٠٠، والهجویری: كشف المحجوب ص ٣٣٧، ٣٣٨. وقوت القلوب ج٢ ص ٨٧ لكن وردت فى خطبة أبى بكر الصديق كما ذكرها «المكى» باختلاف بسيط فى التركيب اللفظية هكذا: «الحمد لله الذى لم يجعل السبيل إلى معرفته إلا بالعجز عن درك معرفته» (ج٢ ص ٨٧ من قوت القلوب).

(٣) الهجویری: كشف المحجوب: ص ٣٣٨.

المضروبة دون الغيوب، الإقرار بحملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب. فمدح الله تعالى إعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمى تركهم فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً^(١).

لأن الله سبحانه «لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته فهو الذي تشهد له أعلام الوجود، على إقرار قلب ذى الجحود تعالى الله - عما يقول المشبهون والجاحدون له - علواً كبيراً»^(٢).

وبهذا المضمون الطيب فهم الجنيد مقولة أبي بكر الصديق؛ وحدد حدود العقل الذى يقر العجز، ولا يمنعه اقرار العجز من اكتساب المعرفة الضرورية فى البداية.. لماذا؟.. لأنه: «إذا تناهت عقول العقلاء فى التوحيد تناهت إلى الحيرة»^(٣).

وعلى ذلك يحدد الجنيد نظرية المعرفة وأداتها «القلب» وقد أفاض الغزالي فى شرح نظرية المعرفة عند الصوفية إفاضة - كما سيأتى تفصيله - جامعة لا تدع زيادة من ورائه لمستزيد.

ومن الإعراف بتحديد قدرة العقول ينطلق الجنيد ليوضح معنى الفناء ولا يتخلى عن هداية الشرع وصحبة العلم ونورانية السلوك.

كيف يكون الفناء فى التوحيد عند الجنيد؟..!

الواقع أن الجنيد يقدم لنا فى كتاب «الفناء» معانى متعددة ونقاط مختلفة يُفهم منها موضوع الفناء فى التوحيد. فهو يشير إلى أن الحق تبارك وتعالى يبدو لعباده فى صورة الرعاية لهم بعد أن محى اسم وجودهم وعلومهم وهم لا يستطيعون أن يصفوا ما شاهدوا وعلموا.. يقول: «.. وجدهم بالحق بهم وما بدا عليهم بقول وسلطان غالب، لا ما طالبوه فأذكروه وتوهموه بعد الغلبة، فيمحقها ويفنيها، فإنه غير متشبث بهم ولا

(١) الشيخ محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدينة ص ١٦١، ١٦٢ دراسة وتقديم د. عاطف العراقي.

(٢) الإمام على بن أبى طالب: نهج البلاغة. شرح الشيخ محمد عبده ص ٦٩.

(٣) الرسالة القشيرية: ص ٢٩٩.

منسوب إليهم، وكيف يصفون ويجدون ما لم يقوموا فيحمله، أو يقاربوه فيعلموه...»^(١).

ثم يقدم الحديث القدسي: «لا يزال عبيدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحبيته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به...»

ويتساءل الجنيد بعد ذلك قائلاً: «إذا كان سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به فكيف يُكَيِّف ذلك بكيفيته أو تحده بحد تعلمه».

ثم يقدم لنا عقيدته المعتدلة في الفهم الصائب الذي من شأنه أن يرفض كل مظهر من مظاهر الحلول أو الاتحاد، وكل ما من شأنه - أن يؤدي إلى توهم تجلى الذات الإلهية في صورة بشر حتى ولو كانت بالصفات.

ولكن يضع الجنيد معنى آخر لظهور العبد بصفات الرب.. فليس معناه الوحدة الوجودية ولا معناه الحلول، ولا معناه الاتحاد.. ولكن معناه مستمد من المصادر الإسلامية التي تتسع ولا تنقبض عن لقاء هذه المصطلحات.

معناه عند الجنيد اللطف الإلهي، والتأييد، والتوفيق والنصرة، والمعونة. أما من يدعى معنى غير ذلك من الألفاظ التي ليست لها صلة بالمصادر الإسلامية، فهو في نظر الجنيد «مبطل في دعواه» يقول: «ولو أدعى ذلك مدح لأبطل في دعواه» ويؤكد على «إنا لا نعلم ذلك كائنًا بجهة من الجهات تعلم أو تعرف، وإنما معنى ذلك أنه يؤيده ويوقفه ويهديه ويشهده ما شاء كيف شاء بإصابة الصواب وموافقة الحق، وذلك فعل الله عز وجل فيه ومواهبه له، منسوبة إليه لا إلى الواجد لها، لأنها لم تكن عنه ولا منه ولا به، وإنما كانت واقعة عليه من غيره، وهي لغيرها أولى وبه أخرى...»^(١).

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، ضمن مخطوط رسائل في التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٥٦: وانظر كذلك رسائل الجنيد: تحقيق د. علي حسن عبد القادر ص ٣٣. وانظر كذلك نشرة د. كمال جعفر: لكتاب الفناء للجنيد في كتابه التصوف طريقاً ومذهباً وتجربة ص ٣٠٣ - ٣٠٩.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، مخطوط ضمن رسائل في التوحيد لوحة ٥٦: وانظر كذلك د. كمال جعفر: التصوف: طريقاً ومذهباً وتجربة ص ٢٥٤.

ثم يعود فيقرر مذهبه فى الرؤية والمكاشفة والمعرفة الإلهية أو المعرفة اللدنية «فلا يعرف الله لا الله». والذين يتمتعون بالمشاهدة لا يظفرون بها تامة، وإنما يظفرون بالعطايا الإلهية والهيات الربانية والنفحات الممدودة بمدد إلهى توصلهم بالله أكثر وتقربهم به أشد، ولأن الله تعالى لا يستطيع أحد - أياً كان - أن يعرف صفاته وأسماءه التامات فضلاً عن حقيقة ذاته فلا يعرف الله تعالى جلت قدرته وعظمته إلا الله هو وحده.

ومن هذا المعتقد فى المعرفة الإلهية يجيب الجنيد على سؤال طرحه رجل أمامه قائلاً: «يا أبا القاسم هل رأيتم ربكم حين عبدتموه، أم اعتقدتم الوصول إليه بقلوبكم؟ فقال الجنيد رضى الله عنه: أيها السائل ما كنا لنعبد رباً لا نراه، وما كنا بالذى تراه أعيننا فنشبهه، وما كنا بالذى لجهله فلا ننزهه، فقال له الرجل: فكيف رأيتموه؟ فقال له: الكيفية معلومة فى حق الرب، لن تراه الأبصار فى هذه الدار بمشاهدة العيان، ولكن تعرفه القلوب بحقائق الإيمان، ثم تترقى من المعرفة إلى الرؤية بمشاهدة نور الإمتنان، فهو سبحانه مرئى بالحقائق القدسية، منزّه عن الصفات الحديثة، مقدّس بجماله، منعوت بكماله، متفضّل على القلوب بمواهبه ونواله. معروفٌ بعدله، منعوت بفضله...» (١).

فالعقيدة الصريحة تقدس الله عن الحقوق، وتجعل الوحدة هى وحدة التوحيد الإلهى، أو وحدة الفضائل الإلهية أو وحدة الشهود التى تقوم على نظرية المعرفة. والمعرفة - كما سبقت الإشارة - هى من الأسس التى يبنى عليها الفناء فى التوحيد عند الجنيد وعند الغزالى أيضاً؛ إذ تلقى الغزالى هذا الأثر من الجنيد وغيره من الصوفية الذين عولوا فى فهمهم للمعرفة على «اللقب» لا العقل فإن العقل قاصر: عاجز دلالة المعجز عن إدراك المعارف الإلهية.

وإذا كان الجنيد يرى أن معرفة الله إنما تتم عن طريق القلوب بمعرفة حقائق الإيمان ثم تترقى من المعرفة إلى الرؤية والمشاهدة، فإن الغزالى - أيضاً - يعول على القلب باعتباره أداة صالحة لاستقبال المعارف اليقينية.

(١) ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ص ٥٠٢.

وقد أفاض في شرح ذلك في الجزء الثالث من الإحياء حين تحدث عن عجائب القلب^(١) ويرى أن طاقة القلب إنما تنفتح بالرياضة والجهاد - كما أنها تنفتح بالنوم والموت - وكذلك تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والعمل، وتخلص من سطوة الشهوة والغضب وأخلاق القبح وأعمال الرذالة. والمعنى أن المرء إذا انفتح عنده عين القلب وسمعه في مناسبة عالم الملكوت استطاع أن يطالع عالم الملكوت^(٢). ولكن الفرق بين الجنيد والغزالي في هذا، أن الجنيد يركز على المعنى فقط. وهو المعنى الصوفي المقصود المحدد، ولكن الغزالي يستطرد ويتدفق بما له من ثقافات فلسفية واسعة، ودراية بمناهج المعرفة عند النظائر والمتكلمين الذين اختبرهم وأخذ عنهم ونقدهم وهاجمهم - كما سيأتى تفصيله في نظرية المعرفة عند الغزالي وعلاقتها بحال الفناء.

ونعود إلى الجنيد لنرى المشاهدة عنده هى كمال الجهد الذى يبلغه الصوفى فى حال الفناء. فأهل الخاصة والخاصة المختصة: «فإن حضورهم فقد، ومتعتهم بالمشاهدة جهد، لأنهم قد محوا عن كل رسم ومعنى يجلدونه بهم أو يشهدونه من حيث هم، بما استولى عليهم فمحاهم، وعن صفاتهم أنفاهم، حتى قام بهم وقام عنهم بمالهم، وثبت دواعى ذلك عليهم وفيهم من جنس كماله وتماه، فوجدوا النعيم به غيباً بأمتع الوجود على غير سبيل الوجود، لإستئثار الحق وإستيلاء القهر...»^(٣).

فالمشاهدة هى كمال أول للجهد المبذول من الصوفى فى حال الفناء، بحيث يتخلى فيها عن الصفات والخصائص الإنسانية لقيام الحق له بذلك. وهى حالة عزيزة قلما يصل إليها السالكون، أو يثبتون عندها على قدم الوصول.

والمشاهدة مرتبطة بالكشف، وفى حال الفناء عند الجنيد يتحدث عن تجربة الكشف الصوفى، وهى تجربة هامة يقصد إليها السالك، ولا يصيب منها شيئاً إلا إذا

(١) الغزالي: الإحياء ج-٣ ص ٢.

(٢) الغزالي: كيمياء السعادة، دراسة وتحقيق وتعليق، محمد عبد العليم، مكتبة القرآن، القاهرة ١٤٠٧ هـ -

١٩٨٦ م، ص ٤٦.

(٣) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، مخطوط ضمن رسائل فى التوحيد، لوحة ٥٦ ي.

أنعم الله عليه بها، فهي تمثل هدفاً مرموقاً يحاول الصوفى أن يصل إليه ولا يصل إليه إلا إذا كان بمشيئة الله من أهل الوصول.

وينبهنا الجنيد إلى أن الصوفى مهما تكشفت له الكشوفات وسطعت له بوارق الحق وأنواره، وتكشفت له من صفاته الذاتية الحقائق الخافية، لا يحاول أن يركن إلى نفسه ويرضى نوازعه، فرضى النفس - أيّاً ما بلغت درجة إرتقاء العبد - لا يعد علامة دالة على الوصول. وإنما مقاومة نوازع النفس أمر محمود فى جميع الأحوال، حتى فى الحال التى يكون عليها العبد فى غاية السمو والرفعة والإرتقاء. يقول الجنيد: فلما فقدت الأرواح النعيم الغيبى الذى لا تحاسه النفوس ولا تقاربه الحسوس، ألفت فناها عنها ووجدت بقاها يمنعه فناها. فإذا أحضرها أنيتها وأوجدتها جنسها، استترت بذلك عما كانت به وكان بها، فغصّت بنفسها وألفت بجنسها، إذا أفقدها التمام الأول والإكرام الأكمل، وردّت إلى تعلم وتعقل، فالحسرة فيها مستكنة وغصة الفقد بها متصلة فى حال حضورها وكائن وجودها، ولذلك تآقت إلى الشهوة ورجعت إلى الحاجة. وكيف لا يكلمها إخراجها بعد غيابها، وتوقانها بعد امتلائها...»^(١).

لا تظن فى هذا النص تصريح بقدّم الأرواح؛ فهو بما لا يقبله الجنيد ولا يأخذ به، وله نصوصٌ صريحة فى ذلك، وسنعرف ذلك فى موضع آخر.

ولكنه يعنى فى هذا النص - والله أعلم بما يعنى - أن النفوس العارضة إلى الكمال تتذبذب بين النعيم الغيبى والتوقان إلى الشهوات، وليست الشهوات هنا هى من جنس الشهوات الحسية أو أنها تحمل المعنى الحسى أو المفهوم الشهوانى المحسوس. .. وإنما معناها الشهوات المعنوية التى تعترى النفوس والأرواح فى حال الفناء أو بعبارة أخرى «إلف» الفناء وعدم الإرتداد إلى «البقاء».

تأمل قول الجنيد السابق: «ألفت فناها عنها ووجدت بقاها يمنعه فناها» لعل هذا هو المقصود بشهوات الأرواح.

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، مخطوط ضمن مجموعة رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية، لوحة ٥٦ ش.

ويمكن أن نفهم ذلك بوضوح إذا رجعنا إلى ابن سينا، فربما يكون ابن سينا أوضح في هذه النقطة. ففي إحدى إشارات لمقامات العارفين يقول عن العارف: «ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظته، لا من حيث هي بزيتها، وهناك يحق الوصول»^(١).

ويشير ابن سينا بهذا النص إلى «الفناء في التوحيد» الذي هو آخر درجات السالكين: درجة الوصول التام، ولكن موقف العارفين من هذا الوصول ليس كله من قبيل الكمال، فقد يتهج العارف بنفسه ويفرح. ولا يدل الإبتهاج بالنفس على شيء حتى ولو كان بسبب الحق أكثر مما يدل على الإعجاب بالنفس والرضى بالذات. ولهذا يقع عليه «التردد» بين التوجه إلى النفس، والتوجه إلى الحق.

أما الواصلون - كما يرى ابن سينا - فهم في غيبة عن النفس، والغبية عن النفس لا تنافي ملاحظتها لأن العارف «وإن لحظ نفسه، فمن حيث هي لاحظته، لا من حيث هي بزيتها» فالنفس هنا متوجهة بالكلية إلى الحق، وإنما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه إليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط، فهي ملاحظة النفس بالمجاز أو بالعرض وهذا معنى الوصول الحقيقي عنده^(٢): توجه النفس إلى الله بغير زينة ورياء...!!

وإلى هذه النقطة تحدث ابن عطاء الله السكندري فقال: «سمعت شيخنا أبا العباس المرسى رحمه الله - يقول: «ولن يصل العبد إلى الله تعالى حتى تنقطع عنه شهوة الوصول إلى الله تعالى. ويفسر ابن عطاء قول الإمام أبي العباس المرسى فيقول: «يريد والله أعلم أن تنقطع عنه انقطاع أدب لا انقطاع ملل أو لأنه يشهد إذا قرب إبان وصوله عدم استحقاقه لذلك، واستحقاقه لنفسه أن يكون أهلاً لما هنالك فتقطع عنه شهوة الوصول لذلك.. لا مللاً ولا سلوا ولا اشتغلاً عن الله تعالى بشيء دونه»^(٣).

لا زلنا نصر على أن الشهوة هنا شهوة معنوية والمقصود بها: موت حظوظ النفس

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبهات، تحقيق د. سليمان دنيا - القسم الرابع ص ٨٣٤.

(٢) نصر الدين الطوسي: شرح الإشارات والتنبهات ص ٨٣٥.

(٣) ابن عطاء الله السكندري: التوير في إسقاط التدبير ص ٣٠.

موتًا تامًا فإذا ماتت هنالك يحق الوصول. لأن حظوظ النفس هي العقبة الكؤود أمام حال الفناء، بل تتدخل في حال الفناء فتقبض النفس قبضًا يحجبها عن العبور إلى البقاء كما ذكر الجنيد وأفاض في هذا المذكور.

ولعل إشارة ابن سينا إلى مقام «التردد» أوضح في هذه النقطة، فهو يشير في أكثر من نص إلى عدم مطاوعة الذات في تسحبها بلذاتها، وإن كان ذلك بالحق فهو تيه وعز واعتداد لا يكون من قبيل الخلاص.

يقول: «الإلتفات إلى ما تنزه عنه، شغل، والاعتداد بما هو طوع من النفس، عجز، والتبجح بزينة اللذات، من حيث هي لذات، وإن كانت بالحق، تيه، والإقبال بالكلية على الحق خلاص»^(١).

فابن سينا ينبه على نقصان الدرجات التي قبل الوصول فتكون مانعة عن الوصول الحقيقي^(٢). وكل ما يلتفت إليه العبد عما سوى الحق يعتبر في نظر ابن سينا شغل عن الحق؛ فعلى العارف - إذن - أن يراقب خطرات النفس والضمير ويحترز في العبادة، فقد تؤدي به إلى إطاعة النفس بالتبجح بزينة اللذات (المعنوية) وهذا ضرب من التيه والخيرة يفضى بالعارف إلى التردد من جانب إلى جانب يقابله. فلا بد من طريق يتخلص به العارف من ذلك التردد الموصوف، ولا خلاص له إلا في «الإقبال على الحق بالكلية» والمخلصون في ذلك على خطر عظيم.. وهنا يحق عليهم المكر والبلاء كما قال الجنيد، فالعارف الراضى عن نفسه لا يأمن مكر الله وقد يحيط به المكر من حيث لا يعلم. وعندما تتكشف له صفات ذاته ويخضع لتجربة الفناء الكلية هنالك يقع عليه البلاء.

وهو ما عناه صديق للجنيد بقوله: «صف لى تلوين البلاء عليهم في موطنهم العجيب ومنزلهم القريب» وقد كان الجنيد قد تحدث من قبل عن أهل هذه النسبة العالية

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات - ص ٨٣٦ وأيضًا: شرح الطوسي ص ٨٣٧.

(٢) د. عاطف المراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ٢٣٤.

كيف يجرى عليهم البلاء. فقد يأتيهم البلاء من «لذة الأشياء فيهم» حيث أنهم «يلذوا برؤية أنفسهم في مواطن الفخر ونتائج الذكر وغلبات القهر»^(١).

ولما قال له صديقه «صف لى تلوين البلاء عليهم.. قال: «..أحضرهم الفناء فى فئاتهم، وأشهدهم الوجود فى وجودهم، فكان ما أحضرهم منهم وأشهدهم من أنفسهم ستركاً خفياً وحجاباً لطيفاً، أدركوا به غصة الفقد وشدة الجهد، لإستتار ما لا تلحق به العلل، احضار ما يلحق العلل به وتليق الآثار بصفته، فطالبوه فيما كان مطالبهم، وما يعرفه من نفوسهم، لأنهم حلوا بمحل القوة، ونالوا حقائق الخطوة، فأقيم عليهم مشغلاً لهم، فنشأ منه فيهم تمام كان ولا كان على الصفة، وإن كانت غصة البلاء تزيد»^(٢).

أما وأن أهل البلاء كيف يتلون عليهم المكر والبلاء، فإنهم كما يرى الجنيد لما استغنوا بما كان بدا فخرجوا عن الفاقة.. وألبسوا الظفر بجهد الاقتدار، وصلة الافتخار، وكانوا بذلك ناظرين إلى الأشياء بما لهم، دون التعرّيج على ماله، بإقامة الفرق والفصل، لما... رأوا ووجدوا بالعينين... فإذا بدت عليهم بوادى الحق... خرجوا عن ذلك غير مشاكين له، مؤثرين لما انفردت به متعتهم، دالة عليه وبقيناً بالسماحة، لا يرون رجوعاً عليهم ولا مطالبة تجرى عليهم. فإذا كان ذلك أحاط بهم المكر من حيث لا يعلمون»^(٣).

وإذا تأملنا هذا النص وجدناه يضيف شيئاً جديداً يوضح خصائص الفناء والتجربة الباطنية عند الجنيد، فالفانسون لا يفنون كلية ولكنهم يظنون «ناظرين إلى الأشياء بما لهم» أى بخصائصهم وصفاتهم وسماتهم الشخصية «دون التعرّيج على ماله» أى دون الاتحاد بالله وظنون الحلول والجمع به جمعاً لا فرقة فيه ولا تمييز بين عبد ورب أو بين خالق ومخلوق؛ ولكن بإقامة الفرق بين العبد والرب، والفصل بين المخلوق والخالق، والتمييز بين ما يجوز وما لا يجوز.

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات العربية، لوحة ٥٧ ورابع كتابنا: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية ص ١٣٧ وما بعدها.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد، لوحة ٥٧ ش.

(٣) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد، لوحة ٥٧ ش.

وفى قوله «غير مشاكين له» تدرك معنى أنهم قد تحققوا من الوصول، ولكنهم إذ لا يجدوا رجوعاً مرة أخرى إلى عالم البقاء بعد إشارهم متعة التلذذ بما انفردوا به من بوادى الحق، فقد أحاط بهم المكر من حيث لا يعلمون.

وبوادی الحق ليست بالمفهومة المباحة إلا لأهل العرفان والتحقيق، وليس لصاحب النظر والبرهان منها أدنى نصيب. يدل على ذلك قوله الجنيد لصديقه: «وأنى لك بعلم ذلك، وليس يعلمه إلا أهله، ولا يجده سواهم، ولا يطيقه غيرهم»^(١).

وقوله أيضاً: «أفهم» وهى كلمة تعبر على أن الكلام مستتر غير ظاهر، ويكررها الجنيد كثيراً فى معرض حديثه مع صديقه، ولكن صديقه يعود فيقول له: «قد أغربت على عقلى، وزدت فى خبالى، فأدين من فهمى» فيقرر له الجنيد بشيء من التفصيل أن أهل البلاء قد تغرّب أسرارهم، وتاهت أرواحهم عمر الأبد لإنصالحهم بحادث الحق فيهم وبلوغهم مبلغ الفناء.. فإذا أرواحهم هائمة لاناويها المواطن ولا تجنّها الأماكن: «نحن إلى مبتليها حنيناً، وتئن بفناء النائي عنها أنيناً، قد شجها فقدانها وذلتها وجدانها، أسوفه عليه، موجعة لديه، متشوقة فى الوجد إليه، أعقبها بها ظمأ، ويزيد الظمأ فى أحشائها نماء، فهى الكلفة بمعرفتها، السخية بفقدها، أقام لها عطشها إليه مع كل مآثم مآثمًا، ورفع لها فى كل كسوة علمًا، يذيقها طعم الفقر، ويجدد عليها رؤية احتمال الجهد، مما له آثار المؤن، تواقه إلى مثلات الشجى، طلبة لشفائها، متعلقة بآثار المحبوب فيما يبدو...»^(٢).

وهؤلاء المبتلون إنما ابتلاهم الله بحال الفناء إختياراً وتقديراً منه، فصاروا عشاقاً لهذا البلاء الذى يقربهم لله ومن الله وإلى الله، ولا زالت أرواحهم: «ترى مقادير الألاحظ منه فى سرعة يقظتها، يستغرق هلاكها بالجارى عليها فى دوام البقاء وتشديد البلاء، حتى أمتعها بلاؤها، وأنسها به بقاؤها، لما رآته قريباً لمنعها وآتياً بلسعتها فلم تلو عن حملة

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٧.

وكذلك د. جمال جعفر: التصوف ص ٢٢٥ وانظر نشرته لكتاب الفناء ص ٣٠٣ - ٣٠٩.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٨.

كلالاً ولا برمت به ملالاً. هم الأبطال فيما جرى عليهم لما أسرّ لهم. أقاموا في قهره،
انتظار أمره، ليقضى الله أمراً كان مفعولاً^(١).

يصف لنا الجنيد في هذا النص صفات الفنانين بتفسير راقى، وتحليل أدبي رائع،
يرمز به إلى حال الفناء عند هؤلاء الذين حق عليهم قضاء الله وجرت عليهم عطية
الفناء. ومن ثم؛ نرى أن الفناء قضاء من الله عليهم أولاً ثم انتظار لتوجيه القضاء، والأمر
كله من قبل ومن بعد موكل إلى الله ومعلّق بقدره وقدرته وقضائه. ومن أهل البلاء
بنعمة الفناء من أوى إلى بلائه، فساكن مراده «وما بلى هواه في الأشياء إثارةً لمتعة نفسه،
وتمتعه بوجود حسه حتى ألجا به ومكر به وأزال بالمكر عنه مزيلة حاله، وأعتد ببلائه
شرقاً، ورأى أن سبب الخروج عنه سبب النقصان والضعف»^(٢).

حقاً!.. سبب الخروج عنه سبب النقصان والضعف، وكيف يخرج العبد من نعمة
أنعم الله بها عليه - وهى نعمة البلاء بحال الفناء؟

وهكذا يصير الفناء عند الجنيد مرتبطاً أوثق رباط بالعلاقة التى تحكم الصلة
المحمودة بين المخلوق والخالق. والفناء عنده مهما بلغ فلا يبلغ بالصوفى إلى تعطيل
الشريعة أو خرق نص الكتاب والسنة. بل هو درجة عليا لا ينالها إلا من كمل مجهوده
وطبق قوانين الشريعة، بعد أن يفهم حقيقة التوحيد التى هى الركيزة الذوقية الأولى فى
الإسلام على منهج الصوفية. إنما يكون الفناء بالاخلاص فى التوحيد، ويكون التوحيد
عند أهل العرفان، فناءً عن شهود سوى واستغراقاً فى عظمة الذات الإلهية، فيفنى
الصوفى عن نفسه بتوحيد الله توحيداً يبعث الرضا بقضائه وقدره، ويبقى النفس والقلب
والضمير على قانون الرضا، وقسطاس الإذعان والتسليم... تجرى عليه مجارى الأحكام
الإلهية وهو فرح بها مغبوط، لا يقنط ولا يياس، لأنه أحل إرادة الحق محل إرادته، فليس

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٨ى وانظر كذلك د. على

حسن عبد القادر: رسائل الجنيد ص ٣٧.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٨ى.

لليأس أو القنوط إليه من سبيل إلا حين تهتز العلاقة بينه وبين الله من باب حسنات الأبرار سيئات المقربين.

ما دام العبد على هذه الحال من المحو والاستغراق فى أنعم الله، وفى جلائل قدرته وعظيم أوصافه، فلن يعبأ بدعوة من دعوات الخلق، ماذا يعنيه من الخلق وهو بعيد عنهم بقربه فى توحيد الحق وفنائه فى الله - Absorbition in god عندئذ يكون على حد تعبير الجنيد: «معنى تضمحل فيه الرسوم، وتندرج العلوم، ويكون الله كما لم يزل»^(١).

حقيقة الفناء إذن: فناء الإرادة فى حقيقة التوحيد.

وحقيقة التوحيد هى: نفى التجريد عن عبادة السوى، وإثبات التفريد ولا يتم ذلك إلا بالفناء عما سوى الله.

ونود هنا أن نشير إلى الوجه الرابع من تصنيف الجنيد للتوحيد؛ ذلك الوجه الذى سبق لنا أن أرجأناه؛ فقد وضع به هاهنا؛ هذا المفهوم عندما سئل عن التوحيد الخاص المتعلق بالفناء يشير به الجنيد إلى لب تجربة الفناء فى التوحيد فقال: «أن يكون العبد شبحاً قائماً بين يدى الله ليس بينهما ثالث، تجرى عليه تصاريف تدبيره، فى مجارى أحكام قدرته، فى لحج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له، وعن إستجابته له، بحقائق وجود وحدانيته فى حقيقة قربيه، بذهاب حسه وحركاته لقيام الحق له فيما أراده منه، والعلم فى ذلك أنه رجع آخر العبد إلى أوله، أن يكون كما كان إذا كان قبل أن يكون»^(٢).

وفهم كثير من الباحثين من مقولته: «يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون» أنها ذات أصل أفلاطونى أو أنها شبيهة بفكرة أفلاطون عن سبق وجود

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٩، والقشيري: الرسالة القشيرية ص ٢٩٩.

(٢) أبو القاسم الجنيد: مسائل فى التوحيد ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٦٦، والسراج الطوسى: اللمع ص ٤٩، وكذلك الهجویری: كشف المحجوب ص ٣٣٦، والقشيري: الرسالة القشيرية ص ٣٠٠.

النفس الإنسانية فى عالم المثل قبل هبوطها إلى البدن، وعند تحققها فى ذلك العالم بالمعرفة الحقيقية^(١) وبعضهم اقتبس من تاسوعات أفلوطين ما ظنه مطابقاً لفكرة الجنيد^(٢) ويقتضينا هذا الفهم أن نقف عند هذه النقطة وقفة طويلة.

وفى الواقع أن هذا فهمًا بجانب الصواب ويبعد عن الحقيقة، ويتعسف كثيراً فى تفسير النصوص ويحملها ما لم تحتل، ففكرة وجود أفكار مجردة تنم عن قدم النفس أو الروح كما يذهب أفلاطون لم تكن موجودة عند متصوفة الإسلام فى القرن الثالث الهجرى. والمصدر اليونانى فى التصوف - ككل - لم يكن فى ظل القرون الخمسة الأولى شيئاً بالقياس إلى المصدر الإسلامى^(٣).

ولما جاء هذا الفهم من منهج المستشرقين فى الأشباه والنظائر^(٤) وتابعهم فيه أكثر الباحثين للدليل على التأثير والتأثر. ومهد له البيرونى فى كتابه المعروف بـ (تحقيق

(١) د. أبو الوفا الثقاتانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٣٧.

(٢) د. كمال جعفر: التصوف طريقاً ومذهباً وتجربة، ص ٢٥٢.

(٣) د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص ٧٣.

(٤) منهج الأشباه والنظائر: هو المنهج الذى أندفع فيه نفر من مؤرخى التصوف والحياة الروحية فى الإسلام من المستشرقين أمثال: فولك، وجولد تسهير، ومكدونالد، هورتن. ولا يزال هذا المنهج يجد له مع الأسف بعض الأنصار، وهو المنهج الهزيل الذى قاومه ماسينيون ووقف أمامه وأمام أنصاره ليدلى برأيه السديد الأصيل بأن التصوف الإسلامى نشأ عن أصول إسلامية خالصة مستمدة من القرآن الكريم وسنة الرسول وحياته، وحياة أصحابه ذوى النزعات الزاهدة فى حين أن أولئك المستشرقين كانوا يردون التصوف كله إلى تأثيرات أجنبية كالأفلاطونية المحدثة والمذاهب الهندية التى مهد لها البيرونى - كما ذكرنا - وبعض العناصر النصرانية وغير ذلك من مصادر خارجة عن الإسلام. إذ كانت تعنيهم الوقائع التاريخية والترتيبات الزمنية والظروف السياسية والاجتماعية، وما عسى أن تكون لها من آثار فى تلك المشكلات الروحية ثم يندفعون إلى الحكم بتأثير سوابقها فى لواحقها دون سبر أغوارها والتغلغل إلى ما ورائها، فلم يتيسر لهم اكتشاف الحجب التى قد يمنع سمكها من معرفة الحقيقة، أو الأسيجية التى قد تحول صفاقتها دون ادراك الكنه الذاتى للمعضلة. وعندما يتشبث الباحث بحرفية المسائل يحكم حكماً خاطئاً يعتمد فيه على الهوى المتحكم.. وهذا ما حدث لبعض المستشرقين فى كثير من أحكامهم الجائرة فى بعض الأحيان. (انظر د. عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، تصدير عام عن حياة ماسينيون وإبعائه. وانظر كذلك: د. محمد غلاب: التصوف المقارن ص ٣٩).

ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردذولة^(١) ففي هذا الكتاب يذهب إلى أن قدم الأرواح والنفوس والتناسخ وما ذهب إليه الهنود من أن الأرواح والنفوس كانت قائمة بذاتها قبل التجسيد بالأبدان معدودة معجدة تتعارف وتتذكر، وأنها تكتسب بالخيرورة، وما يحصل لها من الإقذار على تصارييف العالم، فكل هذا أثر في صوفية الإسلام عنده^(٢). دون أن يفرق بينهم أو يميز بينهم أنواع التصوف والصوفية: مذاهب كانت أو شخصيات.

ولم يكن هذا إلا من فهامة البيروني وفهامة المستشرقين.

صحيح أن هناك تأثيراً وتأثراً، ونحن لا ننكر ذلك، ولا نستطيعه ولا يستطيع أحد أن ينكره - وبعبارة عن التطرف والغلو نستطيع القول أن العبرة بالتراث الفكري والحضاري^(٣) أو بعبارة أخرى القاعدة التي أنبنى عليها تفكير المفكر أو شخصية المتصوف أو الفيلسوف وهو ما نطلق عليه «مضمون التصوف الإسلامي»^(٤).

إذا كنا لا نقبل أن يكون الغزالي مثلاً وهو القائل بفكرة كفكرة العادة، نافياً قانون السببية، سابقاً ديفيد هيوم، أو لا نقبل أن يكون المعتزلة قد سبقوا الوجوديين؛ أو لا نقبل أن يكون ابن تيمية سابقاً في محاولاته المنطقية فلاسفة الوضعية المنطقية في العصر الحديث والمعاصر، فمن الأخرى أن لا نقبل أن يكون أفلاطون مصدراً من مصادر التصوف السنّي المعتدل في الإسلام ومؤثراً في أئمة الاعتدال كالجنيد في فكرته السابقة فقط من منطلق واحد هو اختلاف التراث الفكري والحضاري، أو بالحرى اختلاف المضمون أو الخلفية التي يتحرك منها المفكر أو المتصوف.

(١) البيروني: تحقيق مال الهند... تحقيق أدوار سخا وص ٤٩ وأيضاً انظر د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ٣ ص ٤٥.

(٢) د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق من ص ١٩ إلى ص ٢٢.

(٣) مضمون التصوف الإسلامي هو الذي يميز التصوف الإسلامي عن غيره من أنواع التصوف الآخر، بأن يرد التصوف الإسلامي إلى مضمون الكتاب والسنة أو أن مضمونه لا يخرج عما جاء به القرآن الكريم وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام وآثار الصحابة والتابعين.. «مضمون» التصوف الإسلامي هو الذي يميزه عن أنواع التصوف في شتى الحضارات، ويصل به إلى الإستقلال والامتياز.

وإنطلاقاً من هذه القاعدة المنهجية، نحكم بأن فكرة الجنيد في مقولته السابقة كانت بسيطة كل البساطة، ويسيره كل اليسر، فلم يقصد بها إلا أن يبين معنى الفناء في الذات الإلهية بإقرار التوحيد الخالص، ومن ثم إسقاط إرادة المخلوقات وفقاً لإقرار الوحدة، وهذا المعنى يرد إلى آية من آيات القرآن الكريم وليس إلى أصل من أصول أفلاطون - أي يرد إلى الخلفية الثقافية أو إلى مضمون التصوف الإسلامى فى كتابه المقدس.

ففى قوله تعالى فى سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنَى آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى شَهِدْنَا؛ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾^(١) يقول الجنيد: «فمن كان وكيف كان قبل أن يكون، وهل أجابت إلا الأرواح الطاهرة العذبة المقدسة، بإقامة القدرة النافذة والمشيتة التامة، الآن كان إذ كان قبل أن يكون، وهذا غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد يذهب هو^(٢) - وهو أن يذهب كما لم يكن، ويتلاشى وتنمحي أوصافه، وتبقى أوصاف الحق كما لم يزل على معنى قوله صرت سمعه وبصره، ويده، ورجله وقلبه، يسمع به، ويبصر به ويأخذ به، ويعقل به^(٣). أى نعم؛ هذا غاية توحيد الموحد كما فرضه الله على الأرواح الطاهرة العذبة المقدسة.

٣ - آية الميثاق وفهم التحقيق؛

ومعنى الفناء فى التوحيد - من خلال هذه الآية - هو تحقيق القرب الذى يأتى بعد الفناء: فناء الموحد عن نفسه وعزوبه عن حسه فيجرى عليه أحكام الحق بإرادة الحق حتى يصبح ذرة كما كان فى الأزل عندما صدر ميثاق الوحدة، وأجاب الله تعالى عن السؤال المذكور الذى سألته جل جلاله وكانت تلك الذرة موضع سؤاله^(٤).

(١) سورة الأعراف: آية ١٧٢.

(٢) أبو القاسم الجنيد: مسائل فى التوحيد ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد ص ٦٦.

(٣) أبوطالب المكي: علم القلوب ص ٩٥.

(٤) الهجویری: كشف المحجوب ٣٣٦.

من الواضح أن هذا فهم تحقيق لآيات القرآن الكريم، ولن يكون بحال فهم تأثير وإتباع لفلسفة أفلاطون. ولقد حظى هذا الفهم بتصيب كبير من مؤلفات الجنيد، فخص من كتاب «الفناء» جانباً هاماً عن آية الميثاق، كما أفرد كتاباً خاصاً يسمى كتاب «الميثاق»؛ وتحدث فى مخطوط «دواء الأرواح» عن آية العهد بما أظهره الله سبحانه وتعالى لأهل المعرفة من البرهان الجلى حيث علّمهم وهداهم به فى عالم الذر فجعلهم أهلاً لتوجيهه؛ يقول فى مطلع «دواء الأرواح»: «الحمد لله الذى أبان بواضح البرهان لأهل المعرفة والبيان بما أخصهم به فى قديم الزمان، وقبل كون القبل حين لا حين ولا حيث ولا كيف ولا أين أن جعلهم أهلاً لتوجيهه، وإفراد تجريده والذابين عن إدراك تحديده مصطنعين لنفسه والمصنوع على عينه..»^(١).

والمصنفون يجمعون يتفقون على هذا الفهم المحقق بما يسمى «بالإستنطاق للذرية»^(٢).

وهو أن الله حينما قسم الحظوظ يوم المقادير، استخرج ذرية آدم من الأصلاب واستنطقهم كما فى الآية الكريمة، ثم ردّهم إلى صلب آدم عليه السلام فيخرجهم فى أيام الدنيا للأعمال وإقامة الحجة، فكل من وقعت عليه جبايته واختياره، وصيغ قلبه - أى غمس قلبه - فى ماء الرحمة حتى طهره به، وهو قوله عز وجل ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً﴾^(٣) ثم أحياء بنور الحياة، وقد كان قبل ذلك بضعة من لحم جوفاء، فلما أحياء بنور الحياة تحرك وفتح عينيه اللتين على الفؤاد، ثم هداه بنوره، وهو نور التوحيد، ونور العقل.

(١) أبو القاسم الجنيد: دواء الأرواح مخطوط ٧٥ على ميكروفيلم رقم ٤٩٦٥ بالهيئة المصرية العامة للكتاب ٣ ورقات لوحة (١) وانظر: دواء الأرواح: ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٣ى: هذا للمخطوط لم يذكره د. على حسن عبد القادر فى تحقيقه لرسائل الجنيد، ولم نجد فى رسائله المحققة شيئاً يذكر عنه!!

(٢) الحكيم الترمذى: كتاب الرياضة وأدب النفس ص ٤٠، ٤١، ٩٢، ٩٣.

(٣) سورة البقرة: آية ١٣٨.

فلما أشرق في صدره، وأستقر الفؤاد وهو القلب إلى ذلك النور - عرف ربه عز وجل بهذا النور المبثوث في القلب. ومنه قوله تعالى: ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا، كَذَلِكَ زَيْنٌ لِّلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١).

إذا كان الصوفية يجمعون على هذا الفهم المحقق فكيف يكون فهمهم هذا من الآثار الأفلاطونية التي زعم - خطأ - أن الجنيد يشرح في ضوئها آية الميثاق؟! علينا - في هذا المقام - أن نبدأ بعرض الأفكار التي جاءت عند الجنيد الدالة على فهم التحقيق لآية الميثاق. وأول ما يلاحظه الباحث في فهم الجنيد لهذه الآية الكريمة أن الله دعى المخلوقات لشهادة الوحداية فأجابته سراعاً؛ إجابة به عنهم تصديقاً للتفرد والتجريد.

وفي هذا الصدد يقول الجنيد: «...أوليك الذين أوجدتهم لديه في كون عنده ومراكب الأحذية لديه، حين دعاهم فأجابوا سراعاً، كرمًا منه عليهم وتفضلاً، أجاب به عنهم حين أوجدتهم، فهم الدعوة منه، وعرفهم نفسه حين لم يكونوا إلا مشيئة أقامها بين يديه، نقلهم بإرادته ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته خلقاً فأودعهم صلب آدم عليه السلام...»^(٢).

فالجنيد يؤكد كمون التوحيد في الفطرة^(٣) والمقصود بالميثاق عند الجنيد هو السلب المطلق للشعور بالذوات في حال الفناء أو بالأحرى في حال الدعوة أو حال العهد أو حال الميثاق فلما سألهم الحق «ألسن بربكم» فقد أخبر جل ذكره أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لأنفسهم. كان الحق بالحق في ذلك موجوداً بالمعنى الذي لا يعلمه غيره ولا يجده سواه^(٤)...

(١) سورة الأنعام: آية ١٢٢.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق، ضمن مخطوط رسائل في التوحيد ١٣٤ توحيد بمعهد المخطوطات لوحة ٥٨ ش.

(٣) د. عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، الصفحات ١٩١، ١٩٥، ١٩٦.

(٤) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق، ضمن مخطوط رسائل في التوحيد لوحة ٥٩، وكذلك كتاب الفناء لوحة ٥٥ وانظر كذلك رسائل الجنيد: تحقيق د. على حسن عبد القادر ص ٤٢. إنما تُشير هنا تأكيداً =

فالوجود الحقيقي وجود الحق، أما الكائنات والمخلوقات فممحاة الأسم والرسم والصفات.

ومن الأقوال التي ذكرها في كتاب «الفناء» الدالة على آية العهد والميثاق قوله: «نطقت بغيبتي عن حالي. ثم أبدى على من شاهد قاهر وظاهر شاهر، أفناني بإنشائي كما أنشأني بدياً في حال فنائي، فلم أوتر عليه لبرائه من الآثار، ولم أخبر عنه إذ كان متوالياً للأخبار، أليس قد محى رسمى بصفته، وبإمتحاني فات علمى في قربه، فهو المبدئ، كما هو المعيد»^(١).

ولا يكون الميثاق محققاً فعلاً عند الجنيد ما لم يتم هذا السلب المطلق لشعور الذوات بأنفسها، وانمحاتها عن كل ما سوى الله تحقيقاً للوحدة التي تقتضى أن يكون الله تعالى فرداً والمخلوقات عوارض لا وصف لها ولا رسم بل هي ممحاة الصفات والرسوم، ظاهرة بشاهد قاهر، وظاهر شاهر متحققة بصفة الألوهية، وإحتواء الربوبية. ذلك أن الله الواحد هو المبدئ لها وهو المعيد. وحينما يرجع العبد إلى هذه الصفات الأولى، يكون قد عبر أبليغ تعبير عن «الفناء في التوحيد». ومن الوهلة الأولى: يتبادر إلى الذهن في هذا المقام معنى وحدة الوجود، لم يزد ابن عربي كما بينا سابقاً - على هذا المعنى: وجود الحق هو الموجود الحق، وبقية المخلوقات لا وجود لها على الحقيقة.

ولكن الجنيد لم يقصد من الوحدة هنا إلا وحدة «التوحيد». وليست وحدة الوجود التي تجعل الخالق والمخلوقات واحداً. وهناك فرق بين وحدة الوجود التي لم تفرق بين الله والمخلوقات كائنة ما كانت هذه التفرقة، عدمها أو وجودها؛ وبين وحدة الشهود الدالة على «الفناء في التوحيد». ويحدثنا الجنيد أن قدرة الله دعت الموجودات لتشاهد وحدانية وتقر بالفردانية المطلقة لله. وأن الله تعالى كان واجداً لما خاطب المخلوقات ولم يكن لوجودها وجود مستقل، فأوجدتها بمعنى لا يعلمه إلا هو، ولا يجده

=على إعتادنا على المخطوطات من الدرجة الأولى لا على الرسائل المحققة، فليس في الرسائل هذا التحليل الذي نقدمه.

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء؛ لوحة ٥٥ ش مخطوط ضمن رسائل في التوحيد لوحة ٥٥ ش.

سواه، فقد كان واجداً محيطاً شاهدها عليهم بدياً فى حال فناهم عن بقائهم الذين كانوا فيه فى الأزل للأزل^(١).

الوحدة - إذن - مقصودة: جمع الله فيها الخلائق ليشهدهم الوجدانية. أو هى وحدة قصدية قاهرة، تفرد الذات عن سائر المخلوقات بعلم الذات.

وهاهنا فرق بين كون الخلائق مجتمعة لتشهد الوجدانية، وبين وجودها الفعلى المميز لها، إن الخلائق ذاتاً مستقلة تشعر بكيانها ونحس بوجودها، ولم تكن هى عين ذات الله - كما ورد عند ابن عربى. فإنه إن لم يكن لها هذه الذوات المستقلة أو كانت الموجودات مع الله شيئاً واحداً لما كانت هذه الدعوة ولا كان هذا الميثاق.

ولكن الوجود المستقل للمخلوقات صفة لازمة لها، ولم تنفى عن هذه الصفة إلا حين دعيت لتشهد الوجدانية، فبوجدانية الله.. انعدمت صفاتها: «إذ لا صفة بشرية» واختفى الوجود المعلوم لها «لا وجود معلومية ولا أثر مفهومية». وهذا «فناء» فى الإقرار، إقرار الوجدانية.. وهو المراد بقول الجنيد: «فطالبوه فيما كان مطالبهم، ومانعوه ما كان مانعهم، وتعرفوا منه ما عرفوه إليهم لا بهم، حلوا بمحل القوة، ونالوا حقائق الخطوة، وتعالوا إلى حقيقة الحضرة، فأقام عليهم شاهداً منه فيهم، وأدركوا منه به ما أدركوا، وأوقف كل واحد منهم عند إدراكه، وأفرد كل ما أنفرد منه تعالى الله عن صفة الخلائق، وعز وتعالى أن تشبه به الخلائق علواً كبيراً»^(٢).

ومع هذا، يظل الوجود الإلهى مجهولاً. فالله تعالى لا يعرف، والوجود الإلهى لا يمكن تحديده ولا إدراكه، ولا ينبغى إلا الله وحده. وهو رد بارع على من يتصور أن الجنيد نادى بالأفكار المجردة الأفلاطونية. بل إنه يعترف «بإستحالة تحديد الصفة أو الكيفية لهذا الوجود الإلهى أى الذى ينسب إلى الإله باعتباره مصدره، لا باعتبار أنه

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الفناء، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٥، وكتاب الميثاق لوحة ٥٨ ش.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق، ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٦٠ ش.

الموصوف به وتلك نقطة دقيقة ولاشك^(١). ويصف الجنيد: الوجود الإلهي في كتابيه «الميثاق» و«الفناء».

ويقول في كتاب الميثاق: «.. فكان ذلك الوجود أتم الوجود، وهو أولى وأعلى وأحق بالقهر والغلبة وصحة الإستيلاء على ما بدا منه عليهم حتى يمحى أثرهم ويمتحي رسومهم ويذهب وجودهم، إذ لاصفة بشرية، ولا وجود معلومية، ولا أثر مفهومية، إنما هي تلبيسات على الأرواح لما لها من الأزلية»^(٢).

ويبدو أنه يقصد تلبيسات على الأرواح لما يظهر لها من الوجود الأزلى - وجود الألوهية - وهذا لا يتم إلا في حال الفناء.. ساعة أن تظفر الروح بالموهبة الإلهية العظمى. ففي هذا الوجود تنفقد الخصائص البشرية تمامًا لتجرى شهادة الوحدةانية، ويكون حال المخلوقات في هذه الحالة كما يقول الجنيد: «.. لَهَجُ أنكارهم في محبوبهم، وتزمت أذكارهم في أسرارهم، حاجت عليهم عند ذلك بحار الغيرة تتلاطم أمواجهها، عَظُمُ البلاء عند تصفحهم لواردها.. برزوا بعلم الحقيقة لدى الحق، حين أوجدتهم حقيقة الحق نسبة منه لا إلى الواحد لها»^(٣) ثم يقول: «.. ويشهدونه من حيث هم لما استولى عليهم فبحاهم وعن صفاتهم أنفاهم، وإنما معنى ذلك أن تؤدي الحقيقة من الحق ما يشاء، كيف أثبت بهم وعليهم وقام عنهم بما لهم وثبت دواعى ذلك عليهم وفيهم من جنس كماله وتمامه»^(٤).

وفي كتاب الفناء يقول عن الوجود الإلهي: «فذلك هو الوجود الرباني والإدراك الإلهي الذى لا ينبغي إلا له جل وعز، ولذلك قلنا إنه إذا كان واجداً للعبد يجرى عليه مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التى لا يُشارك فيها، كان ذلك الوجود أتم الوجود وأمضاه لا محالة، وهو أولى وأغلب وأحق بالغلبة والقهر وصحة الإستيلاء على ما يبدو

(١) د. كمال جعفر: التصوف، طريقاً، وتجربة، ومذهباً ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

(٢) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٩ ى.

(٣) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٩ ى.

(٤) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٩ ى؛ لوحة ٥٩ ش.

عليه، حتى يمحي رسمه عامة ويذهب وجوده، إذ لا صفة بشرية ووجود ليس يقوم به لما ذكرنا، تعالياً من الحق وقهره، إنما هذا تلبسٌ على الأرواح ما لها من الأزلية»^(١).

أى بما يظهر لها من بحار الأزلية، فلا يؤدي هذا الوجود - عند الجنيد - إلى سبق وجود الأرواح على الأجسام - كما يفهم منه - أو إلى الفكرة المعروفة بتناسخ الأرواح، لأن الأرواح عند الجنيد - كما سيأتى تفصيله - غير معلومة ولا معروفة إلا لله تعالى. فهى شىء أستاثره الله بعلمه لا قبيل لأحد بمعرفتها ولا شأن لمخلوق أن يعرف كونها سابقة على الأجسام أم مخلوقة بخلق الإنسان. ولكن الوجود الإلهى عنده هو وجود غيبى ربانى لا تدركه العقول، وما على العبد المؤمن الصادق فى إيمانه وعبادته إلا أن يجتهد ويسعى حتى ينال درجة الفناء فى هذا الوجود - «العطية الربانية»: وهى درجة لا تنال إلا إذا كان العبد شبيحاً بين يدى الله، كالميت بين يدى الغاسل! ويتطلب ذلك إسقاط الإرادة والتدبير إسقاطاً تاماً.. يدل على ذلك قول الجنيد السابق «إذا كان واجداً للعبد يجرى عليه مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التى لا يشارك فيها، كان ذلك الوجود أتم الوجود وأمضاه».

وإذن: ليست هناك يقظة وإنما هى غيبة بوجود الحق؛ توجب حكمة التسليم المطلق الذى يصحبه إسقاط التدبير والإرادة فى معية الوجود الإلهى الذى هو أتم الوجود وأمضاه لا محالة. وهذا الوجود الذى يتحدث عنه الجنيد من أخص خصائص التجربة الباطنية الصوفية - فهو إذا كان وجوداً غيبياً معلقاً حكمه ومعرفته وخفائه وإستتاره على الله وحده ولا يجوز لأحد أن يشاركه فيه.. فلا يمنع ذلك من حصول العطاءات الربانية التى تحدث أثناء المشاهدة والكشف، فهى فيض الوجود الإلهى ذلك الوجود الذى لا ينكشف لأحد إلا إذا كان من أهل هذه المواهب والنفحات والعطاءات الربانية. والذى يكون فيه العبد مستعداً بالتصفية والانتظار على حد تعبير الغزالى. فقد تحدث الغزالى عن الوجود الحق الموصوف بالصفات الإلهية، والمنعوت بنعوت الربوبية؛ والمنفرد

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٥٥ ش، من كتاب الفناء، وانظر كذلك: رسائل الجنيد: تحقيق الدكتور على حسن عبدالقادر ص ٤٣، وأبو القاسم الجنيد: كتاب الميثاق لوحة ٦٠ ش.

بالوجود الحقيقي، ويعنى به «وجود الله». فهذا الوجود لا ينكشف لأحد؛ وإنما حظ الإنسان منه «التأله». ومعنى التأله كما يقصده الغزالي أن يكون العبد مستغرق القلب والهمة بالله تعالى لا يرى غيره ولا يلتفت إلى سواه، ولا يرجو ولا يخاف إلا إياه. وكيف لا يكون كذلك وقد فهم من هذا الإسم إنه الموجود الحقيقي الحق، وكل ما سواه فان، وهالك^(١).

وأرباب البصائر - فى نظر الغزالي - ما رأوا شيئاً إلا رأوا الله معه. وربما زاد بعضهم فقال: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله، لأن منهم من يرى الأشياء به، ومنهم من يرى الأشياء فيراه بالأشياء..^(٢).

فإذا شئنا أن نقارن بين الجنيد والغزالي فى هذه النقطة، يمكن القول أنهما متفقان على استتار الوجود الإلهى حتى فى حال الفناء وإن زاد الغزالي على الجنيد بالكشف والمشاهدات.

وما يعنيننا من الجنيد فى هذا المقام هو أن فهمه لأية الميثاق مرتبط بفهم المحقق العارف الذى يتسامى عن فهم العوام والخواص جميعاً؛ فترتفع لديه التجربة الذوقية؛ لأنه يرتفع فوق إدراك العوام وإدراك الخواص بأحاديثه عن الفناء فى التوحيد. وكل الذى يُعرف للعوام والخواص من آية الميثاق هو معروف منذ أن فهم المسلمون كتابهم الكريم: «رؤى أن الله لما قبض القبضتين اللتين قبضهما عندما مسح على ظهر آدم عليه السلام، فقال آدم: يارب ما عمل أهل النار؟ قال: الشرك بى وتكذيب رسلى وعصيان كتابى فى الأمر والنهى. فقال آدم: أشهدهم على أنفسهم عسى أن لا يفعلوا فأشهدهم، ألسن بربكم؟... قالوا: بلى شهدنا أو أشهد عليهم الملائكة وآدم أنهم أقرؤا بربوبيته»^(٣).

فالشهادة إقرار بالوحدانية فى عالم الوجود الإلهى.. ميثاق أخذه الله على عباده منذ أن كانوا فى عالم الذر.

(١) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٣٤.

(٢) الغزالي: مشكاة الأنوار، ص ٦٣.

(٣) الغزالي: الدرة الفاخرة فى كشف علوم الآخرة - طبعة مكتبة محمد على صبيح ١٣٩١هـ - ١٩٧١م،

ص ٤ وانظر كذلك: ابن عربى: شجرة الكون ص ٨، ٩.

والذى يفهم من القرآن الكريم هذا الفهم، يفهمه بتحقيق الإيمان وتحقيق التوحيد، ولا يفهمه بالنظر إلى تراث اليونان وأمامه كتابه الكريم - حتى ولو كان التشابه موجوداً شكلاً طفيفاً ينقصه المضمون^(١).

(١) عرف أفلاطون لدى الإسلاميين خلال الأفلاطونية المحدثة.. عرف كصاحب تجربة صوفية وذوقية، وعرف بنظريته فى خلود النفس خلال «فيدون»، وهبوطها من العالم المعقول وشوقها ثانية إلى هذا العالم، ولكن بفعل هذا، دعا أفلاطون إلى تحقير الجسد وملذاته، ودعا خلال الأورفية إلى التطهير والزهد.. هناحاز أفلاطون إعجاب فلاسفة الصوفية، ومحبتهم سواء فى صورته هو أو فى صورته السقراطية أو فى نوب أفلوطين التليفى. وقد عنى الإسلاميون بنصوص «فيدون» التى تدعو إلى خلود النفس وإلى الزهد وإلى التشوق لمركب الوحى - كما أثر فى مختلف دوائر الفكر الفلسفى والمفكرين المشائين كالفارابى وابن سينا وغيرهما. وأثر تأثيراً كبيراً وملحوظاً على الصوفية والتصوف التيوزوفى «الفلسفى» أثر على الشنسى فى منظوماته التى استخدم فيها الألفاظ والمصطلحات الأفلاطونية، وأثر بنظريته فى المثل على ابن عربى - وهو أهم أثر له فى التصوف - فى الأعيان الثابتة، وأثر على مدرسة ابن سبعين.. وأثر على السهروردى المقتول وبخاصة فى كتابه المعروف بـ «التلويحات». ولم نعرف له أثراً يتعلق بالجنيد.. وأهم محاوره تحمل النزعة الصوفية عند أفلاطون هى «فيدون» ولم نجد فيها ما يفيد أن الجنيد كان متأثراً بها. حتى أن أفلاطون عرف فى كتب الإسلاميين التى كان مفعمة بالأخطاء التاريخية والخلط بين المسائل بأنه «نادى بالتوحيد» فهل يمكن أن نعتبر توحيد أفلاطون هو عينه توحيد الجنيد؟.. كيف؟.. والمضون غير المضمون؟..

والحقيقة أن توحيد أفلاطون يختلف تماماً عن التوحيد الإسلامى، لأن مفهوم التوحيد عنده يقوم على «وحدة العقل» فالله عنده هو العلة الأولى فهو عقل هذا العالم. ولكن مقالات المفكرين الإسلاميين صورت أفلاطون بصورة الموحد وأنه معروف بالتوحيد والحكمة، ونظراً للأخطاء والتحريفات العديدة للأسماء اليونانية وهى أخطاء وتحريفات النساخ الأقدمون من الإسكندرانيين مسئولون عنها، فقد كانت صورة أفلاطون فى المعالم الإسلامى غير واضحة. (انظر الأصول الأفلاطونية فيدون: ترجمة د. النشار وآخر ص ٢٢٠ - ٢٢٢ وكذلك انظر: د. محمد غلاب: الفلسفة الإغريقية، مكتبة الانجلو المصرية، مطبعة لجنة البيان العربى ج ٢ ص ١٠٩ - ١١٠ وكذلك انظر د. ماكس مايرهوف: من الأسكندرية إلى بغداد - بحث فى انتقال التراث وتاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب، ترجمة د. عبدالرحمن بدوى - ضمن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - وكالة المطبوعات - الكويت سنة ١٩٨٠م ط ٤ ص ٣٨، ٢٣٩، وأيضاً انظر، د أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية ص ٨٧، ٨٨، ٨٩. وكذلك انظر أحمد أمين: فجر الإسلام؛ مكتبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة ١٩٦٥، ص ١٢٨، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤).

ولقد أحصى القشيري في تفسيره المعروف بـ «لطائف الإشارات» عدة معان، يفهم منها الصوفية معنى آية الميثاق. ومن معاني التفسير لهذه الآية الكريمة: أن الله خاطب الناس قبل أن تكون الخلائق، وهم في عالم الذر، فأجابهم بتحقيق العرفان وأن الله تعالى لطف بعباده، فمنهم من أقر التوحيد، ومنهم من أبعد عنه فأقر الحُجود، وأن قلم القضاء جرى على طوائف البشر فخص بعضهم بمعرفة وحجب عنها آخرين. وأن الله أخص المقربين منه فأطلعهم على حقيقة التوحيد، ومنهم من آتاه الحجة فعرف الوجدانية عن طريقها؛ ومنهم من صدق اليقين في قلبه فتحقق من الوجدانية، ومنهم من غابت عنه الحقيقة فأجاب بالظن والتخمين.

وأن الله تعالى تجلى عليهم بالهيبة وتلطف بالقربة. وأنه تعالى أطلع عباده على مكاشفة أسرارهم، فعرّفهم بأحكام التكليف التي كلفهم بها، ولما تجلى لهم الحق وهم بعد في عالم الذر، كاشفهم بجماله فهاموا في حبه، فإذا المحبة غاية ما ينتهي إليه المقربون.

وأنه أسمعهم بشاهد الربوبية: منهم من أثر الصحو فتحقق، ومنهم من زال عنه التحقيق بعد المحو والاستغراق. وأنه أختص قومًا بأنواره فوصلوا إليه، وحرم آخرين فلم يجعلهم أهلاً للوصول..

ذلك ما استطعنا استخراجُه من النص - بعد تأمل طويل - وفيه ما يفيد تركيز القشيري على أحكام التكليف وعلى إثارة الصحو سبيلاً إلى التحقيق. ولنقيد هنا النص بكامله - كما جاء في التفسير حتى يتضح لنا «فهم التحقيق» لآيات القرآن، وهو الفهم الذي أتبعه الصوفية وساروا على نهجه القويم، يقول القشيري: «أخبر بهذه الآية عن سابق عهده، وصادق وعده، وتأكيد عناج وده، بتعريف عبده، وفي معناه أنشدوا:

سُقياً لليلي والليالي التي كنا بليلى نلتقى فيها

أفديك بل أسام دهرى كلها يفيدن أياماً عرفتك فيها

ويقال: فأجابهم بتحقيق العرفان قبل أن يقع لمخلوق عليهم بصر أو ظهر في قلوبهم لمصنوع أثر، أو كان لهم من حميم أو قريب أو صديق أو شفيق خبر، وفي معناه أنشدوا:

أتانى هواها قبل أن أعرف الهوى وصادف قلبى فارغاً فتمكنا

ويقال: جمعهم فى الخطاب ولكنه فرقهم فى الحال، وطائفة خاطبهم بوصف القربة، فعرفهم فى نفس ما خاطبهم، وفرقة أبقاهم فى أوطان الغيبة فأقصاهم عن نعت العرفان وحجبهم.

ويقال: أقوام لاطفهم فى عين ما كاشفهم فأقروا بنعت التوحيد، وآخرون أبعدهم فى نفس ما أشهدهم فأقروا عن رأس الجحود.

ويقال: وسم بالجهل قومًا فالزمهم بالأشهاد ببيان الحجة فأكرمهم بالتوحيد وآخرين أشهدهم واضح الحجة.

ويقال: تجلّى لقوم فتولى تعريفهم فقالوا: «بلى» عن حاصل يقين، وتفرد عن آخرين، فأنبتهم فى أوطان الجحد فقالوا «بلى» عن ظن وتخمين.

ويقال: جمع المؤمنين فى الأسماء ولكن غاير بينهم فى الرتب، فجذب قلوب قوم إلى الإقرار بما أطمعها فيه من المباد وأنطق آخرين بصدق الإقرار بما أشهدهم من العيان وكاشفهم به من الأسرار.

ويقال: فرقة ردهم إلى الهيبة فهموا؛ وفرقة لاطفهم بالقربة فاستقاموا.

ويقال: عرف الأولياء أنه من هو فتحققوا بتحصيلهم، ولبس على الأعداء فتوقفوا لحيرة عقولهم.

ويقال: أسمعهم وفى نفس ما أسمعهم أحضرهم، ثم أخذهم عنهم فيما أحضرهم، وقام عنهم فأنطقهم بحكم التعريف، وحفظ عليهم - بحسن التولى - أحكام التكليف. وكان - سبحانه - لهم مكلفًا، وعلى ما أرادته مصرقًا، وبما استخلصهم له معرقًا، وبما رقاهم إليه مشرقًا.

ويقال: كاشف قومًا - فى حال الخطاب - بجماله فتوحهم فى هيجان حبه، فاستمكنت محابهم فى كوامن أسرارهم، فإذا سمعوا اليوم سماعًا تجددت تلك الأحوال؛ فالإنزعاج الذى يظهر فيهم لتذكر ما سلف لهم من العهد المتقدم.

ويقال: أسمع قومًا بشاهد الربوبية فأصحاحهم عن عين الاستشهاد، فأجابوا عن غير التحقيق، واسمع آخرين بشاهد الربوبية فمحاهم عن التحصيل فأجابوا بوصف الجحود.

ويقال: أظهر آثار العناية بدءًا حين اختص بالأنوار التي رشت عليهم قومًا، فمن حرمه تلك الأنوار لم يجعله أهلاً للوصلة، ومن أصابته تلك الأنوار أفصح بما اختص به من غير مقاساة كلفة^(١).

هذه المعاني الواردة في تفسير الآية القرآنية تنفي نسبة الجنيد إلى أصل أفلاطوني وتجعل أصل مقولته السابقة، مستمدًا من القرآن الكريم، ومن فهم التحقيق الذي يحث المؤمنين على معرفة الله حق المعرفة.

وبعد، فلو سلمنا بأن الجنيد حقًا كان نادى بهذه النظرية الأفلاطونية في قدم الأرواح، فلا يخلو هذا التسليم من نفى فكرة التوحيد كما قدها القرآن خالصة نقية من الشوائب أو على الأقل تتعارض معها وتكون مخلوطة بمصادر غريبة عن الأجواء الإسلامية؛ وهذا ما لم يحدث قط لمتصوف تضح دماء قلبه وجد التوحيد...!، ولكن الجنيد أقر الوحداية إقرار عالم محقق عارف ملاك بالتقوى والورع في أكثر من موضع: تنزيهاً وتقديساً - وجعل الروح شيئاً أستاثره الله بعلمه، فلم يطلع عليه أحداً من خلقه، لأن الروح من أمر الله. خلقها وهو أعلم بمرادها، وأخفى عن العالمين حقيقتها^(٢).

والمقصود أن كونها من أمر الله لا يدل على قدمها وأنها غير مخلوقة^(٣) بل هي أيضاً من جملة المخلوقات.. لكن خلقها ليس على كيفية معلومة.

(١) القشيري: لطائف الإشارات - المجلد الأول ص ٥٨٥ - ٥٨٦ وانظر كذلك د. سعيد مراد التصوف رياضة روحية خالصة ص ١٢، ١٣، ١٤.

(٢) د. جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي ص ٣١٤.

(٣) ابن قيم الجوزية: الروح - تحقيق د. السيد الجميلي - دار الكتاب العربي ط ٢ سنة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ص ٢٤١.

٤ - مسألة الروح واختلاف العقول:

ونحن نتساءل ما الذى وصل إليه المفكرون والباحثون فى مسألة الروح؟^(١)

لا شئ... فعالم الروح عالم مستقل خصه الله بعلمه، وكلف المؤمن أن ينصاع لهذا العلم الذى يأتى عن طريق الأمر الإلهى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٢). لأن الروح ليست من الوضوح، بحيث تكون موضع اختصاص العقل الإنسانى؛ ولا زالت هى السر الغامض، لا مجال للعقل البشرى - أيا كانت محاولاته - أن يخوض هذا المضمار العنيف أو يتكشف أسرارته وخفائيه. وإن أعطى نفسه حق المحاولة، فلن ينال من هذه المعضلة إلا بالقدر الذى يوجهه التسليم.

الروح موضوع مرفوع عن التفكير البشرى، وموكل فى المقام الأول إلى الله، لأنه الموضوع الذى لا تجدى فيه المناقشة التفصيلية، ولا ينفع فيه قياس البرهان - مهما كان، ولو أتى أوثق درجات اليقين.

ومن شواهد اليقين فى مثل هذه المسائل التى دارت حولها قضايا الجدل ولم تجد حلولاً لها - أنها إذا أكلت إلى الله أطمئن إليها العقل الإنسانى رغم كثرة صلفه وغروره، وشدة تنطعه فى اقتحام المجاهيل حتى ولو أدى ذلك به إلى عواقب لا محمده من ورائها.. ومن هاهنا ذهبت طائفة إلى القول بقدم الروح، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(٣) فالروح - عندهم - قديم فهو الذى سواه بيده وهو الذى نفخ فيه من روحه؛ وتوقف فى ذلك آخرون ولم يفهموا مراد القرآن. فالروح مخلوق وليست قديم وهى مضافة إلى الرب، أضافها إلى نفسه إضافة تخصيص وتشريف يتميز به المضاف عن غيره، كبيت الله وإن كانت البيوت كلها ملكاً لله، وكذلك ناقة الله؛ ولا تعتبر هذه الإضافة إلا على سبيل التشريف الذى يقتضى المحبة والتكريم.

(١) انظر عباس العقاد: الفلسفة القرآنية من ص ١٢٠ إلى ص ١٣٢.

(٢) سورة الإسراء: آية ٨٥.

(٣) سورة الحجر: آية ٢٩.

فهذه إضافة إلى إلهيته، وهناك نوع آخر من الإضافة: هو الإضافة العامة إلى ربوبيته فالإضافة العامة تقتضى الإيجاد، والإضافة الخاصة تقتضى الاختيار، وإضافة الروح إلى الله من هذه الإضافة الخاصة لا من الإضافة العامة^(١). ونستدل من ذلك أن الروح مخلوق وليس قديم ولم تضاف إلى الله إلا لأنها مخلوقة. والعقل السليم يقضى بأن الروح مخلوق وغير قديم والإضافة هنا إضافة تخصيص وتشريف، وليست محاولات التفسير لبيان طبيعة النفس وإثبات وجودها، والبرهنة على خلودها والتفرقة بينها وبين الروح فى الفلسفات القديمة وغيرها إلا نوعاً من الإجهاد العقلى والمثابرة الفكرية.. إجهاد من العقل يرد الوجود كله إلى مدبر واحد تكل عليه وإليه الأمور. وعلى قدر فضيلته فى السعى والبحث والنظر، يكون العلم بالتفسير والتحليل إزاء كل موضوع غامض. وإن كان، فلا يكون إلا بقدر معلوم - كما سبقت الإشارة - لأن الإنسان ينظر إلى هذه الأمور بمقاييس العقل.

وطبيعى أن تختلف العقول باختلاف الرؤية الشخصية ودرجات التفكير، وطالما أن هناك إختلافاً يسند إلى العقل فلا يمكن أن نصل إلى نتائج نهائية فى مثل هذه الموضوعات الشائكة.. ومن ثم يجب أن نكل هذه الأبحاث والموضوعات إلى الله، لا لشيء إلا لإختلافنا فيها ذلك الاختلاف المرمون بتفاوت العقول.

ونرى الغزالي ينفى إدراك العقل لهذه المسألة إدراكاً مباشراً. ولا يدرك هذه المسألة إلا ذلك النور الذى يفيض فى عالم النبوة والولاية وهو أمر من من الإدراك يدق ويخفى عن سبحات العقول.. قال الغزالي فى الإحياء: «وأما الروح التى هى الأصل وهى التى إذا فسدت فسد لها سائر البدن، فذلك سر من أسرار الله تعالى لم نصفه، ولا رخصة فى وصفة إلا بأن يقال: هو أمر ربانى كما قال تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ والأمور الربانية لا تحتل العقول وصفها بل تتحير فيها عقول أكثر الخلق، وأما الأوهام والخيالات فقاصرة عنها بالضرورة قصور البصر عن إدراك الأصوات.. فلا يدرك بالعقل

(١) ابن قيم الجوزية: الروح ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

شيء من وصفه بل بنور آخر أعلى وأشرف من العقل؛ يشرق ذلك النور في عالم النبوة والولاية، نسبته إلى العقل نسبة العقل إلى الوهم والخيال»^(١).

فمن الأفضل - إذن - أن نكل البحث في مسألة الروح إلى الله من اعتبار واحد ليس إلا: وهو كون هذه العقول مختلفة لاثبات لها على قرار نأخذ منها في صورته النهائية.

ومقاييس الروح التي تقاس بها أمام العقل هي مقاييس الصلة بين عالم الحياة وعالم الموت أو بين عالم الفناء وعالم البقاء، أو بين عالم الوجود وعالم العدم، وهذه المقاييس توجب التفاوت في إدراك العقول ولا تصل فيها - من بعد - إلى قرار. لكن مقياس الروح الوحيد الذي تختص به كأدق صفات الاختصاص، أنها لا تعلم إلا بوحى من الله، لأنها من أمره تعالى.

ولما سأل اليهود النبي ﷺ عن الروح، معلوم أنهم إنما سألوه عن أمر لا يعرف إلا بالوحى. وذلك هو الروح الذى عند الله لا يعلمها الناس، وكما أن علمها قد خفى على أنبيائه ومصطفيه الاختيار، فلا تنتظر أن يعلمها أحد بعد ذلك.. أما أرواح بنى آدم فقد تكلم فيها طوائف من الناس من أهل الملل وغيرهم، ولم يصلوا بشأنها إلى قرار - أيضاً - وهى ليست من الغيب. ولم يكن الجواب عنها من أعلام النبوة. لكن جوابها الوحيد: «أن محكم القرآن من أوله إلى آخره يدل على أن الله تعالى خالق الأرواح ومبدعها»^(٢).

فهذا شاهد واضح من شواهد اليقين في مسألة الروح؛ يؤمن به كل من صحت عقيدته ولا ينكره إلا جاحد بمحكم الكتاب.

فهل ترى الجنيد كان من الجاحدين حتى ينسب إليه القول بقدم الأرواح؟ قال الجنيد: «الروح شيء أستأثر الله بعلمه، ولم يُطلع عليه أحدًا من خلقه، ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود، لقوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾»^(٣).

(١) الغزالي: الإحياء جزء ص ١١٥.

(٢) ابن قيم الجوزية: الروح ص ٢٣٧ - ٢٣٦.

(٣) الكلاباذى: التعرف للمذهب أهل التصوف ص ٨٣.

إنما جاءت مسألة الروح مُعلّقة على الأمر الإلهي، والأمر الإلهي فقط الذى يخلو من كل فرصة تتاح أمام العقول البشرية فى تقليب الأمور على أوجه مختلفة بغية البحث وبغية التحليل: أمر من الله يوجب الإذعان والتسليم، ولا يحتمل جدل البحث وتفاصيل التحليل.

ومن هذه الرؤية العامة لمسألة الروح، يمكن الحكم بأن العقل البشرى يعجز عن إدراك حقيقة الروح، ويدفعه العجز إلى الإقرار بها والتصديق بوجودها ثم إفراد الوحدة.. وكذلك يمكن الحكم بأن عبارة الجنيد المذكورة تنفى عنه القول بقدم الأرواح، وتثبت له أقواله فى التوحيد الخالص وفى فهم التحقيق..

٥ - وحدة الشهود:

وإذا كان الجنيد فهم التوحيد بهذا الفهم فلا شك أنه نادى بوحدة الشهود، ولم يقل بوحدة الوجود كما ظن ثولك Tholuck وتبعه فى ذلك دوزى Dozy ..

والفرق بين النظريتين: أن الأولى تجربة باطنية بل لاتعد نظرية بحال من الأحوال لأنها تجربة ليست قائمة على نظر عقلى وإنما هى حالة شعورية تعبر عن حال الصوفى فى حال الفناء.. إن صح وصفها فهى تجربة باطنية ذوقانية يقصد إليها الصوفى شعوراً وذوقاً «بالفناء فى التوحيد».

والشهود المقصود هنا هو شهود القلب لحقائق التوحيد أو رؤية الله بحقائق الإيمان كما ذكر الجنيد. وقد نادى الغزالي - أيضاً - بوحدة الشهود. وأصحاب التصوف السنن المعتدل يتحدثون دائماً عن وحدة الشهود، ولا يتحدثون عن وحدة الوجود، والفناء فى التوحيد مقصود منه وحدة الشهود وليس وحدة الوجود^(١).

أما وحدة الوجود، فهى نظرية فلسفية لاتمثل تجربة باطنية بحتة أو حالة شعورية خالصة فى حال الفناء، ولا يفهم منها ظاهراً وحدة الألوهية، بل هى الحقيقة الوجودية أو

(١) د. جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ص ٣١٨ - ٣١٩ وانظر كذلك: د. على حسن عبدالقادر: مقدمة رسائل الجنيد.

العين الواحدة من المجموع إلى المجموع كما قال ابن عربي. فالحقيقة عند ابن عربي واحدة وإن تكثرت بالصور والتعينات، بل تكثرها بالصور تكثر وهمى قضى به حكم العقل القاصر غير المستند إلى الكشف والذوق، ولو كشف الحجاب عن العقل لرأى الكل فى واحد^(١).

فالحقيقة الوجودية عند ابن عربي لا تعبر عن «الفناء فى التوحيد» لأنها لا تفصل بين المخلوق والخالق، وترى أنه «ما ثمَّ فرق» أى لا فرق بين الإثنين، بل لا أثنينية؛ ومذهب ابن عربي مذهب واحدى Monistic والوحدة - إذن - وحدة ذاتية أو عينية. ومنه قوله^(٢):

ياخالق الأشياء فى نفسه أنت لما تخلقته جامع
تخلق ما لايتهى كونه فيك وأنت الضيق الواسع

أما وحدة الشهود فهى حالة يشهد فيها الصوفى وحدة الألوهية أو «وحدة التوحيد» وتدل على مذهب ثنوى - Duatistic ويعبر بها الصوفى عن إرتقاء الوجد وجمع الهمة بالحق فهى ليست علمًا ولا اعتقادًا ولا تخضع لوصف ولا تفسير. وقد أخذ الجنيد بالوحدة الشهودية للتوحيد وأقواله تعبر عن الوحدة الشهودية بغير جدل كثير وقليل.. وبجانب تعبير وحدة الشهود عن الفناء فى التوحيد تعبر - أيضًا - عن مقام الجمع والتفرقة. على أن المقصود بالفرق هو إستقلال الذوات والأوصاف البشرية ووجود النسبة إلى العبد، وإبقاء الإنسان محتفظًا بمطالب العبودية.

فالتفرقة دلالة العبودية. والجمع هو الأصل وهو جمع المتفرقات - كما قال الطوسى. والتفرقة تفرقة المجموعات، ويشرح الطوسى ذلك بقوله، «فإذا جمعت قلت: الله وسوله، وإذا فرقت قلت: الدنيا والآخرة والكون، وهو قوله تعالى: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا

(١) د. أبوالمعالى عفيفى: التعليقات على فصوص الحكم لابن عربي ج-٢ ص ٤٩.

(٢) فاير T - H - Weir ابن عربي - دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، العدد الثالث ص ٢٣٢ وانظر كذلك تعليقات الدكتور عفيفى على «المادة» ص ٢٣٣، دائرة المعارف - الترجمة العربية.

إِلَهَ إِلَّا هُوَ» فقد جمع، ثم فرق فقال «وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ»^(١) وفى قوله تعالى فى سورة الفاتحة «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» إشارة إلى الفرق، وقوله تعالى: «وَأِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» إشارة إلى الجمع»^(٢).

والجمع هو التسوية فى أصل الخلق، وعند آخرين: معناه إشارة من أشار إلى الحق بلا خلق، والتفرقة: إشارة إلى الكون والخلق، فمن أشار إلى تفرقة بلا جمع فقد جحد البارى سبحانه، ومن أشار إلى جمع بلا تفرقة فقد أنكر قدرة القادر، فإذا جمع بينهما فقد وحد»^(٣).

والتفرقة شهود الأغيار لله عز وجل، والجمع شهود الأغيار بالله، وجمع الجمع الإستهلاك بالكلية، وفناء الإحساس بما سوى الله عز وجل، عند غلبات القهر والحقيقة. ويقول القشيري: «وبعد هذا حالة عزيزة يسميها القوم (الفرق الثانى) وهو أن يُرد إلى الصحو عند أوقات الفرائض ليجرى عليه القيام بالفرائض فى أوقاتها فيكون رجوعاً لله بالله تعالى، لا للعبد بالعبد، فالعبد يطالع نفسه فى هذه الحالة فى تصريف الحق سبحانه، يشهد مبدأ ذاته وعينه، بقدرته، ومجرى أفعاله وأحواله عليه بعلمه ومشيتته»^(٤).

وقد ذهب الجنيّد إلى أن «قُربه بالوجد جمع، وغيبته فى البشرية تفرقة»^(٥).

ولا يدل لفظ الجمع والفرق على شيء أكثر مما يدل على تصريف الحق جميع الخلق، فجمع الكل فى التقليل والتصريف من حيث أنه منشئ ذواتهم، ومجرى صفاتهم، ثم فرّقهم فى التنوع؛ ففريقاً أسعدهم، وفريقاً أبعدهم وأشقاهم^(٦). وهو رمز آخر للفناء الذى وجدناه سابقاً متحققاً فى آية الميثاق.

(١) سورة آل عمران: آية ١٨. (٢) السراج الطوسى: اللمع ص ٢٨٣.

(٣) الغزالي: الإملاء فى إشكالات الإحياء - ملحق الإحياء ص ١٧.

(٤) القشيري: الرسالة ص ٦٦.

(٥) الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا - مجموعة القصور الموالى من رسائل الإمام الغزالي - الجزء الرابع، مكتبة الجندى سنة ١٢٩٢ هـ - ١٩٧٢ م ص ٧٠ وانظر كذلك: السراج الطوسى: اللمع ص ٢٨٤.

(٦) القشيري: الرسالة القشيرية، ص ٦٦.

ولابد من التكامل ما بين الجمع والتفرقة إذ كما يجب التكامل بين الشريعة والحقيقة كذلك مفروض في الصوفي أن تتكامل لديه أحوال الجمع مع أحوال التفرقة.. لأن الجمع أصل والتفرقة فرع، فلا تعرف الأصول إلا بالفروع، ولا تثبت الفروع إلا بالأصول، فكل جمع بلا تفرقة فهو زندقة، وكل تفرقة بلا جمع فهو تعطيل وتجهيد.

وقد أشار الجنيد في معرفة الجمع والتفرقة بقوله^(١):

فتحقة ستك في سرى فناجك لسانى فاجتمعننا لمعان وافترقنا لمعانى
إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ عيانى فلقد صيرك الوجد من الأحشاء ذاتى

وحين يتحدث الجنيد عن «الجمع والتفرقة» يعبر خير تعبير عن وحدة الشهود في حال الفناء، وعن البقاء بعد الفناء، وكل ذلك من الأحوال التي تطرأ على الصوفي وليس لها وصف إلا في ضوء مصطلحات الصوفية، لأنه الوصف الذي يحل الرمز مكان التصريح، ولا يفهمه إلا الذين خاضوا التجارب الباطنية وعاشوا ممارسة الأذواق.

ويصرح الجنيد بأن الخوف يقبضه، والرجاء يبسطه، والحقيقة تجمعهم، والحق يفرقهم، فإذا قبضه بالخوف أفناه عنه بوجوده، فصانه عنه. وإذا بسطه بالرجاء رده عليه بفقده فأمره بحفظه، وإذا جمعه بالحقيقة، أحضره فدعاه. وإذا فرقه بالحق أشهده غيره فغطاه عنه. ويقول: «فهو في ذلك كله محركى غير ممسكى، وموحشى غير مؤنسى، بحضورى أذوق طعم وجودى، فليته أفنانى عنى فمتعنى، أو غيبنى فروحنى وللغناء أشهدنى. فنائى بقائى، ومن حقيقة فنائى أفنانى عن بقائى وفنائى. فكنت عند حقيقة الفناء بغير بقاء ولا فناء، بفنائى وبقائى لوجود الفناء والبقاء، لوجود غيرى بفنائى»^(٢). أى وجود الحق بفناء العبد وبقائه مع الحق، وهو التفرقة بعد الجمع، والجمع قبل التفرقة أو هو على الأصح «الفرق الثانى» تلك الحالة العزيزة التى أشار إليها القشيري حيث يظل العبد فيها

(١) القشيري: الرسالة القشيرية، ص ٦٦.

(٢) أبو القاسم الجنيد: مسائل في التوحيد ضمن مخطوط رسائل في التوحيد لوحة ٦٤ ش، وانظر كذلك:

ابن عباد النفري الرندي: غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية ج ١

على حال الصحو طلباً لتأدية الفرائض، ولا يكون صحوه من نفسه ولكن صحوه ويقظته من الله وبالله تعالى لا من العبد بالعبد، لأن الله يجمعه إليه بعد إفتراقه، فالتفرقة لسان العلم، والجمع لسان الحقيقة، وأجمعوا أنه لا يحل لأحد أن يخبر عن لسان الجمع إلا بعد فئائه عن كل حظ وفناء كل حظ عنه، وبلوغهم إلى المحل الآمن ومواقف الإمتنان. قال السلمى: وهذا مذهب العراقيين جميعاً^(١).

وقد عبر عنه الجنيد فى وحدة الشهود أو «وحدة التوحيد» التى تدل على غاية الفناء وغاية التصوف، وغاية التحقيق فى عالم الإيمان والثورة الروحية.

٦ - عود على بدء:

عرفنا أن فكرة التوحيد هى مطلب التصوف ومطلب الفناء معاً، وعلى العبد المؤمن المتحقق من فكرة التوحيد أن يفنى فيها، فتتلاشى عنه كل ما سواها وتذوب ذاته فى جلال الذات الإلهية، وليس معنى ذلك أن يفقده الفناء شعوره وذاته كيما نزل به الدعاوى فى مهواة التلف، فينطلق إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود. وإنما يبقى متحفظاً بعقله وصحوه، مستمسكاً بالعلم والشريعة .. لأنه لا يقدر على المحافظة على التكليف الشرعية إلا إذا كان باقياً على ملكة التصريف.

ونرى الجنيد يتمسك بالتصوف الحقيقى عندما يتمسك بثنائية الشريعة والحقيقة، وهى ثنائية لم يغفلها الجنيد طوال حياته حتى فى أحاديثه عن أدق دقائق الوصول، ونعنى به «الفناء». لأن هذه الثنائية أمر أساسى لحياة وعقيدة المسلم. قال - رحمه الله - وهو يعظ عبد الواحد بن علوان: «يا فتى ألزم العلم ولو ورد عليك من الأحوال ماورد ويكون العلم مصحوبك، فالأحوال تندرج فىك وتنفذ، لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾^(١).. لماذا؟ لأن العلم حجة الله التى يعتصم بها العبد وتقويه شرو الفتن والإغواء فى حال الفناء. وروى صاحب الحلية بسنده نصاً

(١) أبو عبد الرحمن السلمى: سلوك العارفين، تحقيق محمد ضياء الكردى ص ٣٥٨.

(٢) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٥٧.

طويلاً عن الجنيد في كتاب كتب به إلى بعض إخوانه^(١)، يدل على موافقة الظاهر للباطن بحيث يكون الباطن دليلاً على الظاهر، والظاهر صادراً عن نقاء الضمير في تطبيق الأوامر والتكاليف، فلا يدعو الداعي إلى أمر وهو منه خالي الوفاض، ولا يقول شيئاً وهو لا يعمل به، ولا يكون الزاهد زاهداً وعليه شعار الراغبين، يأمر بالترك وهو أول الآخذين؛ ويأمر بالجد في العمل وهو من المقصّرين، ويحث على الإجهاد ولم يكن من المجتهدين. إن دعوة الداعي لا بد وأن تصدر من «تصديق الأقوان جميع ما اتبع من الأفعال».. ونصائحه من أولها إلى آخرها تدور على موافقة القول للعمل، والظاهر للباطن، والباطن للظاهر، مما يقطع قطعاً بأن الجنيد كان سباً في ميدان التصوف بالجمع بين الشريعة والحقيقة، فالبس التصوف حلّة الشريعة والقبول.

ومن هنا كانت خصوبة آرائه التي جعلته من أهل الرسوخ والتمكين، لا من أرباب الأحوال والشطح^(٢) وفي ذلك يؤثر الجنيد - كما سبقت الإشارة - البقاء على الفناء، وصحوة العقل على غياب التمييز، والحضور على الغيبة، والصحو على السكر والمحو^(٣).. فعندما يقول: «متى يتصل من لاشبيه له ولا نظير له؛ بمن له شبيه ونظير هيئات. هذا ظن عجيب إلا بما لطف اللطيف من حيث لا أدرك ولا وهم ولا إحاطة إلا إشارة اليقين وتحقيق الإيمان»^(٤).

(١) نود أن نشير إلى أن هذا النص جزء من نسخة كتاب الجنيد إلى عمرو بن عثمان المكي، وهو يحمل صفات المعتدلين المتحصنين بالعلم والفهم والشريعة والفقه ويدعوه إلى المحافظة على المنهج ورعاية التكليف، (انظر أبو القاسم الجنيد: كتاب إلى عمرو بن عثمان المكي ضمن مخطوط رسائل الجنيد في التوحيد بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٤١ ع).

(٢) (Arberry, cl - Huart) (A - J): Art "Al - Dinnaid, Encyclopedia of Islam, vol. 1- 12 - (٢) p. 1063.

وانظر كذلك د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص ١٣١.
وكذلك د. أبو الوفا الفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٣٨.

(٣) د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص ١٣١.

(٤) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٦ بدون تحقيق.

نراه يحارب فى ذلك أوهام الحلول والإتحاد التى وقع فيها الحلاج والبسطامى، ويدفع فى كل الآراء الواهية التى تزعم الاتصال بالله على الطريقة الحلاجية أو حلوله فى البشر، فالفرق بين مذهب الجنيد ومذهب البسطامى والحلاج.. هو فرق بين السكر والغيبة وبين الصحو والإحساس. ومن ثم ترجع أهمية الجنيد إلى مذهبه هذا، وإلى أنه كان يذيع التعاليم الصوفية ويعلمها ولكن فى دائرة محدودة، وبين فئة خاصة من أصحابه ومريديه^(١).

وغنى عن الإبانة، أن كلامه فى التصوف السننى بصفة عامة و«الفناء» بصفة خاصة كان له أثره الملحوظ فيما بعد على الغزالى الذى أثر بدوره على كثير من متأخري الصوفية، وأقام للتصوف سياجاً محفوظاً من العلم والشرع على السواء.

٧ - مناقشة المصادر الأجنبية لحال الفناء:

وما لاشك فيه أن «الفناء فى التوحيد» عند الجنيد لا يعد من المصادر الغربية عن الأجواء الإسلامية، لأن جوهر الإسلام وعقيدته المميزة له عن سائر الأديان الكتابية وغير الكتابية، هو «التوحيد». والتوحيد فى الإسلام معناه تنزيه الله المطلق عن صفات المخلوقين، والفناء فى التوحيد يجرى على سنة التنزيه وإثبات التفريد والتجريد.

وقد رأينا فى الفصل السابق أن من عيوب الفناء ومثالبه إنتسابه إلى المصادر المسيحية، وذلك ضرب من التشابه يتفق فى كثير من نواحيه مع توجيهات الإنجيل. ولكن رجحنا أن يكون القرآن الكريم هو المصدر الأوحى لحال الفناء بمعناه الصحيح فى التصوف السننى خاصة.

والآن نتساءل: هل المصدر المسيحي أثر فعلاً فى التصوف الإسلامى ومنه فكرة «الفناء»؟ يقول نيوكلسون: «.. ويشبه الطريق الصوفى فى جملة ما كان يعرف فى التصوف المسيحي فى القرون الوسطى باسم Via Purativa «طريق التطهير» حيث كان

(١) د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص ١٣١ وكذلك انظر د. الطبلوى محمود سعد: التصوف فى تراث ابن تيمية، ص ١٧٤.

أقوى أسلحة المجاهدة فى محاربة النفس بالجوع والعزلة والصمت.. ويهدف طريق التطهير هذا - وهو عبارة عن مراحل متتالية - إلى الاتصال بالله، Communion with god وهو - أيضاً - الطريق الوحيد الذى يوصل إلى حالة الإشراف Illumination

ومما قرره كارادى نو Carra Devoux أن مصدر هذا المذهب ويعنى به الفناء يجب أن يلتبس فى المسيحية؛ وهو يعلن أن فناء الإرادة الشخصية فى إرادة الله أو قبل إرادة الله تمثل فكرة مركزية فى التصوف المسيحى (١).

وكان «البارون كارادى نو» من أشد المعارضين لفكرة رد التصوف الإسلامى إلى القرآن والسنة، وكان يزعم «أن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذى استطاع مبدئياً أن يجذب المتصوفة نحوه كثيراً، لأنه متعلق جداً بالظواهر الخارجية، وليس فيه الخنوع الداخلى والروحى حقيقة». وعلى عكس هذا يقرر ماسينيون، وبجانبه مرجليوث: «أن فى القرآن البذور الحقيقة للتصوف، وهذه البذور كفيلة بتنميته فى إستقلال عن أى غذاء أجنبى (٢). وبرغم من هذا الإختلاف بين المستشرقين حول رد التصوف الإسلامى إلى الجذور القرآنية أو عدم رده إليها ونسبته إلى المصادر الأجنبية الأخرى؛ إلا أن الحقيقة لايمكن أن تكون وقفاً على رأى واحد بعينه. حقاً.. هناك تشابه بين أصول التصوف فى الديانات الأخرى وبين التصوف الإسلامى.

ومن الجائز أن يكون هناك ثمة تشابه بين تعاليم المسيحية والصوفية. أو بين المصدر المسيحى وبعض الظواهر الصوفية من هذه النواحي.

(١) إلتقاء تنفير الإسلام والمسلمين من الدنيا بزهد الرهبان والقسيسين، وقد ذكر

(١) Nicholson: Art "sufis" Encyclopedia of Islam, Nicholson: The mystics of Islam, P. 70. أيضاً 70. NICHOLSON: A STUDIES IN ISLAMIC MYSTICISM, PP. 30, 33.

وانظر كذلك نيوكلسون: التصوف الإسلامى وتاريخه: ص ٧٨.

وأيضاً د. أبو الوفا الفتازانى: ابن عطا الله وتصوفه ص ١٨٩.

وأيضاً د. كمال جعفر: التصوف طريقاً، وتجربة، ومذهباً ص ٢٤٤ - ٢٤٦.

(١) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج ١ ص ٦٣.

الغزالي أن إبراهيم بن أدهم قال: «تعلمتُ المعرفة من راهب يقال له سمعان»^(١).

(٢) لبس المسوح والخرق والصوف.

(٣) التشابه بين خلوات الصوفية والأديرة.

(٤) الإمتناع عن الزواج بغية التبعذ.

(٥) اقترباب أحاديث الحلاج عن اللاهوت والناسوت من بحوث الطوائف المسيحية حول طبيعة المسيح.

(٦) التشابه ما بين فكرة التثليث عند ابن عربي - وإن صورها تصويراً خاصاً وحديثه عن الحقيقة المحمدية - وبين ما قاله المسيحيون «فى الكلمة» أو «الوجوس».

(٧) التشابه بين المحبة الإلهية عند صوفية الإسلام وصوفية المسيحية.

يجوز أن يكون التشابه فى ذلك واضحاً. ولكن أين الفناء - إذن - فى المصدر المسيحى؟ وحسبه كان. فلو نظرنا إلى «المضمون» نجد حال الفناء فى التصوف الإسلامى يختلف اختلافاً بيناً عنه فى التصوف المسيحى.

وقبل مناقشة ذلك نجد لزاماً علينا أن نذكر قاعدة منهجية هامة قدمها لنا الدكتور ابراهيم مدكور يمكن فى ضوءها مناقشة هذه المصادر. وذلك حين قال: «وليس من اليسير أن نجزم بأن عملاً أو رأياً صوفياً قد أخذ عن مصدر أجنبى شرقى أو غربى، إلا أن قام على ذلك دليل قاطع. وقد يتوسع بعض الباحثين فى ذلك توسعاً أقرب إلى الظن والتخمين، فيدلون بفروض دون أن يؤيدوها بأدلة واضحة، وبوجه عام لا تخلو محاولة تفسير الظواهر الإنسانية فى ضوء عامل واحد من تعسف - ويجدر بنا أن نبدأ أولاً بتفسير التصوف الإسلامى على أساس من الظروف المحلية، فإن عز علينا ذلك بحثنا عن

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٣٣٤.

الأشباه والنظائر فى الثقافات الأجنبية - حقاً أن الإسلام فى دعائمه الكبرى ليس ديناً صوفياً، ولكنه لا يتعارض مع التصوف، بل على العكس يدعو إلى شىء منه^(١).

وإنطلاقاً من هذه القاعدة المنهجية الرائعة يمكن أن نحكم بأن حال الفناء فى التصوف الإسلامى وبخاصة عند الجنيد الإسلامى المضمون. يستند على مضمون المصدر الإسلامى الداخلى وليس على المصادر الخارجية، ونقصد بالمضمون «الكتاب والسنة». «القرآن» الذى ظنه المستشرقون عائقاً للحياة الروحية بما فيها من حنوط داخلى.. ومضمون الكتاب الكريم لا يرفض الملكة الروحية الزائدة - وقد تنبه كثير^(٢) من الأقدمين إلى الأخطاء التى وقع فيها القائلون بالفناء من حلول أو إتحاد^(٣) وتشبههم بمذهب النصارى، وفى هذا رد كافى على كل فكرة خارجة عن المضمون الإسلامى. «ومذهب النساطرة من الروم والنصارى يعتقدون أن مريم عليها السلام أفنت بمجاهدتها كل صفات الناسوت، حتى اتصل بها البقاء الربانى، فصارت باقية ببقاء الله تعالى، وأن عيسى عليه السلام هو ثمرة ذلك، وأنه ليس فى الحقيقة مركباً من المادة الأدمية، لأن بقاءه حاصل من تحقيق بقاء الله تعالى، ولذلك فإنه هو وأمه والله باقون بقاء واحد، وذلك البقاء قديم، وهو صفة من صفات الله»^(٤).

(١) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ ٢ ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٢) السراج الطوسى: اللمع ص ٥٥٢، والغزالى فى مواضع كثيرة تنبه إلى هذه الأخطاء كما سيأتى تفصيله. انظر الغزالى: المقصد الأسنى ص ٩٧، الإحياء جـ ٣ ص ٤٠٦، رسالة أيها الولد ص ١١٧، وانظر كذلك: نيوكلسون: التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٩٨، ٩٩، ١٠٠. وراجع كتابنا: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية ص ١٣١.

(٣) نسب الدكتور إبراهيم بيومى مدكور الإمام الجنيد إلى القول بالإتحاد. لأنه يرى أن المتصوف فى رأى الجنيد - يصل إلى درجة يتحد فيها بخالقه وتلاشى شخصيته فى الذات الإلهية، فيصعد إلى عالم النور، ويخيل إلى جلسائه أنه حاضر وهو غائب، وأنه قريب وهو بعيد، ولم يدرجه الدكتور مدكور تحت التصوف السنى وقد بينا بنصوص قاطعة أن الجنيد كان معتدلاً رافضاً للحلول أو الاتحاد مهاجماً لهما، (جـ ٢ ص ٦٩ من الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه).

(٤) الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٩٢.

وقد تنبه الهجویری - كما تنبه الطوسی والغزالی^(١) - إلى هذا الظن الكاذب بالفناء ولم يهمله وماجمه فقال: «كل هذا موافق لمذهب الحشوية الذين يقولون إن الذات الإلهية محل للحوادث، وأن القديم ربما تكون له صفات حادثة».

ولا يجوز - في رأى الهجویری - كما تقدم - استقلال الفناء عن البقاء إلا إذا فهم الفناء بمعنى أنه فناء عن ذكر الغير والبقاء بقاء في ذكر الحق، لأن مراد الحق باق، ومراد العبد فان، ففناء العبد عن مراده معناه بقاءه بمراد الحق، وفي هذا الفناء الأخير اتصال بالبقاء، وهو الفناء عن إرادة السوى. والبقاء بإرادة الله.. فإذا أردنا صورة تقريبية لفناء الفاني، فهو أشبه بالحديد في النار، فهل يمكن أن يصير الحديد ناراً، وهل ذوبانه في النار يجعله والنار شيئاً واحداً؟^(٢) ١٩.

إن الفناء من غير البقاء ممتنع في بداهة عقول المعتدلين، والبقاء بعد الفناء أمر خاص بالتصوف الإسلامى وحده دون غيره من أنواع التصوف الآخر^(٣).. وبهذا يمكن أن تنفى شبهة انتماء حال الفناء إلى المصدر المسيحي إذا عرفنا رفض الصوفية لأخطاء الفناء من جهة ومقاومة أقطاب التصوف المعتدل للحلول والإنحاد وإيثارهم البقاء على الفناء من جهة أخرى.

هذا؛ ويكاد يتفق جميع المستشرقين على أن فكرة «الفناء» في التصوف الإسلامى بوذية أو هندية الأصل. وكان البيروني (ت ٤٤٤هـ) أول من أطلق هذا الرأى، وتبعه جولد تسيهر، وريتشارد هارتمان، وماكس هورنن، وبراون، وأوليرى، وبنوشيه وغيرهم، ولكن الفناء في التصوف الإسلامى مرحلة أولى يتبعها البقاء - كما أشرنا - والحالتان متكاملتان، ولم تعرف الفلسفة الهندية فكرة البقاء على الإطلاق: «ثم إن مدرسة الشام وهى بعيده عن خراسان وعن بلخ، وعن الآثار الهندية تكلمت عن فكرة الفناء قبل أن تتكلم عنها مدرسة خراسان، فهل تركت البوذية - خراسان - موطنها الأصل بما فيها من

(١) الغزالي: الإحياء ج ٣ ص ٤٠٦.

(٢) الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٩٣.

(٣) د. أبو الوفا التفازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٢٣.

زهاد صوفية، وقفزت قفزة مفاجئة إلى الشام، فأثرت في صوفيتها ثم كرت راجعة إلى خراسان، لتؤثر في مرحلة تالية في زهادتها^(١).

وإذا كان هناك وجه شبه بين النرفانا الهندية Nirvana وبين الفناء في التصوف الإسلامي - نظراً لالتقاء الثقافة الفارسية القديمة والتي عن طريقها انتقل الفكر الهندي إلى العالم الإسلامي - فإن هناك بين متصوفي الإسلام عدد غير قليل من أصل فارسي، ولكنهم كانوا جميعاً مسلمين قبل أن يكونوا فرساً. وإذا كان - أيضاً - للعصبية العنصرية دخل في شئون السياسية والحياة الاجتماعية، فإن أثرها في ميدان التقرب والتدين والعبادة الروحية جد ضئيل^(٢).

غير أن أهم ما يميز فكرة الفناء - كما قدمها - التصوف الإسلامي عن النرفانا في التصوف الهندي، أن الفناء في التصوف الإسلامي يتوجه فيه العبد «كلية» إلى الله، وأن أمر المسلم يؤول فيه دائماً إلى الله، وأنه يميز بين عالمين: العالم الخارجي؛ والوجود الإلهي، ولا يخلط بينهما، كما فعل الجنيد في أحاديثه عن الوجود الإلهي المميز؛ فلم يخلط بين مطالب العبد وحقائق الرب.

ويعتد المسلم العالم الخارجي رغم زواله جديراً بالاعتبار والتأمل الوجداني لا لشيء إلا لأنه صنع الله الذي أتقن كل شيء صنعه.

وليس للمتصوف في حال الفناء كما قدمه التصوف الإسلامي أن يعتبر عقله أو نفسه مصدراً لكشوفاته وإلهاماته وفيوضاته، ولكن المصدر الحقيقي لذلك كله فيما يذكر الجنيد هو «اللطف الإلهي والفضائل الربانية»، التي يجود بها الله كرمًا وتفصلاً^(٣) لأن الفناء موهبة - وشرط ذلك عند الصوفي المسلم، الإستقامة في الطاعات.

(١) د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج٣ الصفحات ٤٥، ٥٨، ٥٩.

(٢) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج١ ص ١٣٥، وانظر كذلك: د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص ٤٥ وانظر كذلك: د. إبراهيم الدسوقي شتا: التصوف عند الفرس - ط دار المعارف د. ت ص ٦، ١٧، ٢٦. وانظر كذلك: د. حسن الشرقاوي: أصول التصوف الإسلامي ص ١٢٧.

(٣) أبو القاسم الجنيد: في الألوهية، ضمن مخطوط رسائل في التوحيد بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٤٩ ي.

أما الفناء فى التصوف الهندى أو البوذى: فهو مبعث للخلاص من آلام الحياة، ولكى يصل الصوفى إلى الترفانا، فليس له إلا أن يعتمد على عقله ويطهر نفسه، وساعة أن يصل إلى «الفناء» يكون قد وصل إلى الترفانا: فناء ليس بعده بقاء.. وليس العالم الخارجى فى الفناء البوذى عالماً يستحق النظر والإعتبار ولكنه العالم الذى وضعته أطماعنا وحماقاتنا وما على الإنسان إلا أن يتخلص من هذا العالم ليلحق بمرتبة الترفانا.

ومن أدرانا - أن المسلمين وقت ظهور ذلك المبدأ كانت لديهم معرفة كافية بالفلسفة الهندية تمكنهم من فهم الترفانا^(١)؟.. ويجب علينا - نحن كمسلمين - أن نبحث عن أصول التصوف الإسلامى فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما نبحث عنها فى الصوامع الهندية والبيع اليهودية والكنائس المسيحية وتعاليم مدرسة الإسكندرية^(٢).

ونعود مرة أخرى إلى «المضمون»؛ فمضمون التصوف الإسلامى يختلف فى النهاية إختلافاً كبيراً عن مضمون الفناء فى التصوف الهندى نظراً لإختلاف المصادر: مصدر التصوف الإسلامى القرآن والسنة، وموضوع الفناء فيه هو «الفناء فى التوحيد» وهو فناء صحيح فى العقل والشرع. ومصدر التصوف الهندى جماع الآراء والأفكار والتأملات البشرية والنظريات القديمة فى تناسخ الأرواح وغيرها. وموضوع الفناء فيه هو فناء عن الآلام والرغبات، والمشاعر التى من شأنها أن تجلب البؤس والشقاء للإنسان، وعليه أن يتخلص منها. وفرق فى النهاية؛ وفرق كبير؛ بين مصدر إلهى، ومصدر بشرى!

بيد أنه إذا كان هناك ثمة تشابه بين الفناء الصوفى والترفانا البوذية، فلا يعنى ذلك أن المصدر واحد. ولكن هناك فروق جوهرية بين هذه وتلك، ولو فرض أن هناك نتيجة واحدة ينتهى إليها كل من المذهبين بين هذه وتلك؛ فليس معنى ذلك أن التشابه موجود فى المصدر والتأثير. وإنما يعنى «أن نفوس الداهيين إلى هذين المذهبين قد خضعت

(١) د. كمال جعفر: التصوف، طريقاً ومذهباً ونجربة، ص ٢٤٥ - ٢٤٧.

(٢) د. إبراهيم مذكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج ١ ص ٦٤.

لظروف وأحكام نفسية واحدة. الأمر الذى لابد معه من أن تنتهى هذه النفوس إلى نتيجة واحدة وإلى نتائج متشابهة ما دامت الحقيقة واحدة»^(١).

ونحن مع ذلك، لازلنا نعوّج على المضمون - أو الخلفية الفكرية والثقافية - لقد ذهب نيوكلسون إلى أن نشأة حركة التصوف فى الإسلام لا يمكن إرجاعها إلى أصل واحد: «كالفيدانتا الهندية» أو «الفلسفة الأفلاطونية الحديثة» أو «زرادشتية الفرس» أو «رهبانية الشام» وغير ذلك من الفروض الموضوعية لتفسير جانب واحد من الحقيقة لا الحقيقة كلها. وقال ماسينيون: «وقد بين نيوكلسون Nicholson أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل فى الإسلام غير مقبول، فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التى اقتص بها متصوفة المسلمين نشأت فى قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث وما حل بالأفراد من نوازل، على أنه إذا كانت مادة التصوف إسلامية عربية خالصة فمما لا يخلو من فائدة أن نتعرف على المحسنات الأجنبية التى دخلت عليه ونمت فى كنفه»^(٢).

فإننا نقول إن هذه المحسنات وإن كانت موجودة لاتنفى المصدر ولا تطفى أثر المضمون بحيث يتأخر الأفضل ويتقدم المفضل. لاتتقدم بحال من الأحوال هذه المحسنات الأجنبية وإنما تأتى مرحلة تالية بعد تقدم حقائق المضمون الإسلامى لأصول التصوف.

وهذه وجهة نظر ماسينيون الرائعة التى جابه بها ترهات المستشرقين فهو يرى أن التصوف الإسلامى لا يرجع إلى مصدر واحد، وإنما يرجع أولاً إلى القرآن وهو أهم المصادر التى استمد منها التصوف حياته ونشأته.

(١) د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص ٤٨، ٦١ وكذلك انظر: د. عبدالحليم محمود: مقدمة فى منطق التصوف على المنطق من الضلال ص ٧٧. وأيضاً طبعة أخرى للمنطق: أبحاث فى التصوف ص ٢٣٨، دار الكتب الحديثة د. ت ص ٢٣٣ - ٢٣٨.

(٢) لويس ماسينيون والشيخ مصطفى عبد الرازق: الإسلام والتصوف - طبعة دار الشهاب ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، ص ٢٧، ٢٨.

والمصدر الثانى: هو الحديث، والفقه، وغيرهما من العلوم العربية الإسلامية. والمصدر الأخير: فهو مجموعة المحسنات الأجنبية من الثقافات العلمية العامة التى وجدت فى البيئة الإسلامية فى عهدها الأول.

وثمة أمر آخر يميز التصوف الإسلامى عن غيره من أنواع التصوف فى الحضارات والثقافات الأخرى؛ هو الاستقامة المشروطة بالطاعة^(١) فى استحضار الله فى كل شىء فى القصد والنية، فى العمل والتعبد، فى مشاهدته والتمتع بجلاله، ومن ينشد الفناء فى غيره لا يبالى بنفسه أن تكون أو لا تكون. والعبودية الحقة تجعل عاشقها ظلاً أو شبه ظل لمعبودها^(٢). ولقرط التجربة الذوقية لدى الصوفية جاءت مصطلحاتهم غامضة فينبغى إن تفهم على وجهها. وجمالهم مبهمه وعباراتهم تحتمل عدة معان، ويجدر بنا أن نحترز فى فهمها وتوضيحها حتى لا تختلط علينا المصادر والأصول.

وكلام الجنيد فى الفناء والتوحيد والألوهية وغيره، كله ذوق فى ذوق، معانى لاتسيعها الألفاظ وإن صاغها فى أسلوب أدبى خلاب، فجانس وقابل، وطابق ورادف، وشاكل وقرب، وفهم وصور، وجسد وجرّد، وألف ووفق بين الألفاظ.

ولهذه التجربة الذوقية اختلط على البعض أن الفناء مأخوذ من مصادر أجنبية، ولهذا التشابه بين طرائق المسيرة السلوكية ظن بعض الباحثين أن التصوف الإسلامى ذو أصول خارجية فهو دخيل على الإسلام. وأن القرآن الكريم من العوائق المعطلة لنمو الحنو الداخلى للحياة الروحية!!

والرأى الراجح فى ذلك هو أن القرآن أعان المتصوفة كما أعان المتكلمين والفقهاء على نصرة آرائهم. «وذلك لأن كتاب الله فى العالم الإسلامى قاموس للنحلة واللغويين، ومثار فلسفة للباحثين والمفكرين، وذكر يتقرب به المبتهلون والمتضرعون، وقانون يرجع إليه المشرعون، وعقيدة يحتج بها المتكلمون .. وكثيراً ما حاول أصحاب

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٤٣٩.

(٢) د. إبراهيم مذكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج-٢ ص ٢٤٢.

الآراء الجديدة، والنظريات الحديثة الاحتجاج به والإعتماد عليه، بل أن هؤلاء أحوج إلى نصرته من غيرهم ، فإن آية واحدة منه قد تقرب آرائهم إلى من حولهم وتكسب نظرياتهم سلطاناً دينياً وصفات شرعية. «المتصوفة - إذن - لا فرق بين متطرفيهم ومعتدليهم، أفادوا من القرآن بقدر ما أفاد غيرهم من الباحثين»^(١).

ونحن لاننكر - بعد ذلك - أن تكون هناك مصادر خارجية في التصوف، كما لاننكر أن يكون هناك فناء خاطئ لا يلتزم أصول المصدر الإسلامى.. صحيح أن هناك فناء يودى بصاحبه إلى القول بالإنحد والحلول، ووحدة الوجود، فهو متأثر بتيارات أجنبية بل هو من صميم هذه التيارات الأجنبية، فليس من الإسلام فى شىء القول بالإنحد وإدعاء الحلول فى حال الفناء.

ولكن الذى نكره حقاً هو أن يكون الفناء فى التصوف السننى وبخاصة عند الجنيد ذا أصول ومصادر خارجة عن الإسلام. فقد هاجم الجنيد الإنحد والحلول، وأنكر على الحلاج أقوال الفضول والإدعاءات. ولم يكن فناؤه ثمرة من ثمرات العناصر الخارجية، وإنما كان «فناء فى التوحيد» والتوحيد عمدة العقيدة الإسلامية.

وهل من الفناء الخاطئ ذلك الإستشهاد بأقوال الجنيد تدعيماً بآرائه فى الفناء وغيره عن الذى أقره معظم أنصار التيار السلفى؟.. «لقد تلقف التيار السلفى هذه الآراء للجنيد ليضعه فى مصاف الشيوخ الأول الذين دافعوا عن العقيدة فى أحد المراحل التى كانت معرضة فيها لمخاطر الآراء الأجنبية ويعجب به ابن تيمية ويستشهد بآرائه فى نظرية الفناء»^(٢).

فهذا الفناء صحيح عند الصوفية أثبتته ابن تيمية وأقره على الرغم من أنه أشد خصوم الصوفية، فهو عنده «حالة تعترى كثيراً من السالكين، يغيب أحدهم عن شهود نفسه، وغيره عن المخلوقات، لا أنها فى أنفسها فنيت..

(١) د. إبراهيم مذكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ ١ ص ٦٣.

(٢) د. مصطفى حلمى: الزهاد الأوائل ص ١٨١ وكذلك د. الطبلوى محمود سعد: التصوف فى تراث ابن تيمية ص ١٧٢.

ومن هنا دخلت طائفة فى الحلول والإتحاد، فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله، ويستغرق فى ذلك فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلا الله، ويفنى ذكره وشهوده لما سواه، فيتوهم أن الأشياء قد فنيت، وأن نفسه فنيت، حتى يتوهم أنه هو الله، وأن الوجود هو الله^(١) ولكن الحالة الأولى هى التى يغيب فيها العبد فى التوحيد، ومع ذلك يظل على حال الصحو واليقظة إشاراً للبقاء ورعاية الشرائع والجدود والتكاليف.

وليس لنا فى هذا المقام إلا أن نقدم شهادة صريحة على شرعية هذا الفناء، وبخاصة ذلك النوع الشرعى المقبول الذى دعى إليه الجنيد فى كثير من مؤلفاته وأقواله وإشاراته.

٨ - شهادة ابن القيم على صحة هذا الفناء:

إذا كنا وجدنا الجنيد يعبر بالفناء فى التوحيد عن مزايا الاعتدال والإنزان وصحة العقل والشرع، فماذا عساه أن يكون ذلك الفناء؟ وما هى شروطه وخصائصه؟ وهل هو من الفناء المحمود أم من ذلك النوع المذموم المخلوط؟

الحقيقة أن ابن القيم (ت ٧٥١ هـ) يرى أن هذا النوع من الفناء هو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين، لا تشوبه شائبة النقص، ولا ينحدر بصاحبه إلى منحدرات الذلة والهوان، وإنما يحتفظ السالك برقابة العقل وحماية العلم فيكون بالله مع الله، وفى الخلق مع الخلق، التفرقة له واجبة، والفناء لازم من لوازم المحبة وإسقاط الإرادة، وهو فناء صحيح فى العقل والشرع.

ويصفه ابن القيم فيقول: «.. وهو الفناء عن ارادة السوى، شائماً برق الفناء عن إرادة ما سواه، سالكاً سبيل الجمع على ما يحبه ويرضاه، فانياً بمراد محبوبه منه عن مراده

(١) د. أبو الوفا التفازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص ٣٢١ وانظر كذلك ابن تيمية: أهل الصفة وأحوالهم - دراسة وتحقيق مجدى فتحى السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م ص ٥٤. د. الطبلوى محمود سعد: التصوف فى تراث ابن تيمية ص ١٧١ - ١٧٢.

هو من محبوبه، أعنى المراد الدينى الأمري، لا المراد الكونى القدرى، فصار المرادان واحداً. وليس فى العقل إتحاد صحيح إلا هذا.

والإتحاد فى العلم والخبر، فيكون المرادان والمعلومان والمذكوران واحداً، مع تباين الإرادتين والعلمين والخبرين، فغاية المحبة إتحاد مراد المحب بمراد المحبوب، وفناء إرادة المحب فى إرادة المحبوب^(١).

ولعل هذا ما أشار إليه الجنيد بقوله: «أشرف المجالس، وأعلاها الجلوس مع الفكرة فى ميدان التوحيد»^(٢) وتقوده «الفكرة» إلى الفناء فى التوحيد ويتحقق معنى الفناء عنده، بالآ يحب إلا فى الله، ولا يغض إلا فيه، ولا يوالى إلا فيه، ولا يعادى إلا فيه، ولا يُعطى إلا له، ولا يمنع إلا له، ولا يرجو إلا إياه، ولا يستعين إلا به، فيكون دينه كله ظاهراً وباطناً لله. ويكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، فلا يواد من حاد الله ورسوله، ولو كان أقرب الخلق إليه بل:

يعادى الذى عادى من الناس كلهم جميعاً ولو كان الحبيب المصافيا

ويسمى ابن القيم حقيقة ذلك: «فناؤه عن هوى نفسه وحفظها بمراد ربه وحقوقه، والجامع لهذا كله تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله علماً ومعرفة، وعملاً وحالاً وقصداً.

وحقيقة هذا النفى والإثبات الذى تضمنته هذه الشهادة - هو الفناء والبقاء - فينفى عن تاله ما سواه علماً وإقراراً وتعبدًا، ويبقى بتأله وحده»^(٣).

ومن الواضح أنه لو طبقنا هذا الكلام الذى وصفه ابن القيم عن الفناء - بمعناه الصحيح - على أقوال الجنيد نستطيع القول بأن الجنيد كان لا يخرج فى فئاته عن أصول الشريعة الإسلامية ولا يتحدث إلا فى حقائق التوحيد مما جعله يفرق دائماً بين المأمور

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين ج ١ ص ١٩١.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٧ بدون تحقيق، وكذلك ابن عجيبة الحسيني: إيقاظ الهمم ص ٣٨.

(٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج ١ ص ١٩١.

والمحظور على حد تعبير ابن تيمية. ومن الممكن أن يكون ابن القيم قد استقى موضوع الفناء عند الصوفية من أقوال الجنيد وأئمة الإعتدال الذين مثلوا تصوف الفقهاء المركز على الكتاب والسنة خير تمثيل، أو لم يستشهد ابن تيمية بأقوال الجنيد في «الفناء»؟

تكلم الجنيد عن «الفناء في التوحيد» وقال ابن القيم: «فهذا الفناء وهذا البقاء هو حقيقة التوحيد الذي اتفقت عليه المرسلون، وأنزلت به الكتب، وخلقت لأجله الخليقة، وشرعت له الشرائع، وقام عليه سوق الجنة، وأسس عليه «الخلق والأمر»^(١).

وقد دافع ابن القيم في «مدارج السالكين» عن شيخ الإسلام الأنصارى الهروى (٣٩٦ هـ - ٤٨١ هـ) فقال: «وحاشا شيخ الإسلام من إحداه أهل الاتحاد وإن كانت عبارته موهمة لذلك»^(٢).

والواقع أن شيخ الإسلام الهروى الأنصارى يتفق مع ما يراه الجنيد بل ويؤكد عليه في قوله: «علم التوحيد مبين لوجوده ووجوده مبين لعلمه»^(٣) وعند الهروى أن هذه الدرجة هي المقام الأول في المشاهدة.

ويقدم لنا الهروى فلسفته في التوحيد وخلاصتها «أن المراد حاضر مع الحق غائب عن غيره، متصرف بأمره». والفناء في التوحيد عنده اضمحلال ما دون الحق علماً، ثم جحداً ثم حقاً - وهو يعبر بنا من الفناء إلى البقاء، لأن البقاء - في نظره - «اسم لما بقى قائماً بعد فناء الشواهد وسقوطها». وهو على ثلاث درجات^(٤):

١ - الدرجة الأولى: بقاء المعلوم بعد سقوط العلم عيناً لا علماً.

٢ - الدرجة الثانية: بقاء المشهود بعد سقوط الشهود وجوداً لا نعتاً.

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين ج١ ص ١٩٢.

(٢) د. الطبلاوى محمود سعد: التصوف في تراث ابن تيمية ص ١٧٦.

(٣) الأنصارى الهروى: منازل السائرين. دراسة وتحليل وتحقيق د. عبد القادر محمود ضمن دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية الصفحات ص ٢٩١، ٢٩٩، ٣٠٠.

(٤) الدكتور أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٨٠ - ١٨١.

٣ - الدرجة الثالثة: بقاء ما لم يزل حقاً بإسقاط ما لم يكن محوياً - أو هو الإضمحلال الحقيقي فبعد فناء الصوفى عن شهود السوى يقنى عن الفناء نفسه»^(١).

وعندما يتحقق العبد من ذلك يكون قد تحقق فعلاً من الفناء فى التوحيد. ومعناه عند الهروى «تخليص مصحوبك من الحق، ثم بالحق، ثم فى الحق».

أما تخليص مصحوبك من الحق، فإنه لا يخالج علمك علمه، وأما بالحق، فلا يتنازع شهودك شهوده، وأما فى الحق، فهو أن ينسبك رسمك تنسقط الشهادات، وتبطل العبارات، وتفى الإشارات»^(٢).

وعند ذلك يصبح الفناء فى التوحيد فلسفة خاصة مخصوصة بأهلها تقوم على قانون الذوق يقدمها لنا الهروى لاختلاف كثيراً مع ما قدمه الجنيد عن حقائق الفناء، وإن كان ابن تيمية يرى أن الفناء عند الهروى لا يجامع البقاء. والمهم أن نفهم أن صحة الفناء فى هذا كله ترد إلى البقاء بعد الفناء - ومن ثم فقد بين لنا ابن القيم أشراف وحقائق هذا الفناء الصحيح. نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر أن من حقائقه: البراء والولاء، البراء عن عبادة غير الله، والولاء لله. ومن حقائقه: المحو والإثبات: فتمحوها إلهية ما سوى الله عز وجل من قلبه، علماً وقصدًا وعبادة كما هى محو من الوجود، وتثبت فيه إلهيته سبحانه وحده. ومن حقائقه: الجمع والفرق، فيفرق بين الإله الحق، ومن أدعيت له الإلهية بالباطل. ويجمع تأليهه وعبادته وحبه وخوفه، ورجاؤه وتوكله، واستعانتة، على إله الحق الذى لا إله سواه»^(٣).

وبهذا قدم لنا ابن القيم شهادة صريحة على موضوع الفناء المثمر البناء، الذى تنال به السعادة والفلاح، وهو الفناء الذى لم يخرج عنه الجنيد بوجه من الوجوده. ولكنه

(١) الأنصارى الهروى: منازل السائرين ص ٣٠٠ وكذلك انظر د. الطبلاوى محمود سعد: التصوف فى تراث ابن تيمية ص ١٧٤.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين ج ١ ص ١٩٢.

(٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج ١ ص ١٩٢.

تحدث فى حدود الشريعة وفى حدود القوانين العامة للإخلاق التى يتطهر بها العبد من الأوشاب والأدران، فتتمحى الصفة السيئة، لتشرق كل الصفات الحسنة .. هى - إذن - دعوة أخلاقية رفيعة يهدف إليها الفناء فى التوحيد. وبرغم ذلك لا يؤدى الفناء - بهذا المعنى كما سبقت الإشارة مرات عديدة - إلى تصور الحلول والإنقاذ أو تخيل الوحدة الوجودية، وإنما يزال صاحبه حاضر العقل معصوماً من الزلل بحماية العلم وحماية الشرع.

وآية ذلك، أنه إذا صادفته الكشوفات، وهاجمته الواردات، وحلت به البوارق، وبلغ درجات الوصول لا يغتر بذلك ولا يتوهم فى نفسه الحلول وغير الحلول.. فحضوره أعظم من غيابه، وصحبوه أفضل وأشد من سكره، وتمكينه دليل على تثبته فى العلم، ورسوخه فى الوعى والتمييز.. فناء صادق صحيح يدل على حالة صحيحة صادقة من حالات المنع والعقال.

وبعد، فالحق أن الجنيد يصور لنا مفهوم الفناء فى صورة صادقة صحيحة تخاطب الضمير، وتتوجه إلى الأعماق، وعليها من بعد نفحة من الروح، وعصمة من الشرع، وهداية من النفس والوجدان.

٩ - الجنيد وآداب الدعاء:

نختم حال الفناء عند الجنيد بدعاء هام له .. ولكن قبل ذلك من الضرورى الحديث عن آداب الأدعية والأوراد عند الصوفية فلها علاقة وثيقة بالفناء.

والأدعية عند الصوفية هى حياة المناجاة الصادقة، وباب الرجاء الأوحد الذى يتقرب به العبد الصالح إلى الله، لذا فقد حظيت باهتمام الصوفية جميعاً، فعلى سبيل المثال أورد أبو طالب المكي طائفة من الأدعية المختارة المأثورة عن النبى ﷺ فى الأخبار المنفرقة، وذكر فصلاً فى أوراد النهار وهى سبعة أوراد ثم عقد فى الفصل الثامن من الجزء الأول من «قوت القلوب» أوراد الليل وهى خمسة أوراد^(١).

(١) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج١ ص ١٤٧.

وفى الفصل التاسع: جاء فيه ذكر وقت الفجر وحكم ركعتى الأداء والقضاء وحكم الوتر^(١). وفى الفصل الخامس عشر: بين لنا «المكى» ذكر ورد العبد من التسبيح والذكر والصلاة فى اليوم واللييلة وفضل صلاة الجماعة، وذكر أفضل الأوقات المرجو فيها الإجابة^(٢).

وفى «الإحياء» الجزء الأول، عقد الغزالى كتاباً فى «الأذكار والدعوات» وضح فيه فضيلة الذكر وفائدته على الجملة والتفصيل من الآيات والأخبار والآثار. وأبان الغزالى فضيلة مجالس الذكر والتهليل، والتسبيح والتحميد^(٣).

وذكر باباً فى آداب الدعاء وفضله، وفضل الأدعية الماثورة والإستغفار والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم^(٤).

ثم ختم الجزء الأول من الإحياء ببيان ترتيب الأوراد وتفصيل إحياء الليل، وتحدث - كما تحدث المكى - عن الأوراد وترتيبها فى الليل والنهار^(٥) ثم تكلم فى باب آخر عن كيفية إحياء الليل وفضيلته وما يتعلق به من أدعية وأوراد^(٦). ويرى الغزالى أن الناس فى هذا العالم سفر وأول منازلهم المهد وآخرها اللحد، والوطن هو الجنة أو النار. ولهذا شمر الموفقون عن ساق الجحد، وودعوا بالكلية ملاذ النفس واغتنموا بقايا العمر، ورتبوا بحسب تكرار الأوقات وظائف الأوراد حرصاً على إحياء الليل والنهار فى طلب القرب من الله تعالى سعيّاً إلى دار القرار^(٧).

وكتب الشعرانى باباً طويلاً جمع فيه فضائل الذكر بجميع أنواعه مطلقاً ومقيداً، وفضل الصلاة على رسول الله ﷺ، وبه كان ختام ربع العبادات من «كشف الغمة»

(١) أبو طالب المكى: قوت القلوب ج١ ص ١٩: ٢٢.

(٢) أبو طالب المكى: قوت القلوب ج١ ص ٤٠: ٤٤.

(٣) الغزالى: الإحياء ج١ ص ٢٩٤: ٣٠٣.

(٤) الغزالى: الإحياء ج١ ص ٣٠٤: ٣١٨.

(٥) الغزالى: الإحياء ج١ ص ٣٣١: ٣٥٠.

(٦) الغزالى: الإحياء ج١ ص ٣٥١: ٣٦١.

(٧) الغزالى: الإحياء ج١ ص ٣٣٠.

الجزء الأول^(١). وتحدث الشعراني عن فضل قول «لا اله إلا الله» والإكثار من ذكر الله سرّاً وجهراً، وعن حضور مجالس الذكر والاجتماع على ذكر الله، وعن أهمية قول «لا اله إلا الله وحده لا شريك له».

كما بين الشعراني القول في الأمر بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والترغيب في حضور المجالس التي يصلى فيها عليه، وما جاء في التحذير من تركها^(٢).

وذكر - أيضاً - فضائل التسبيح والتهليل والتحميد والتقديس على اختلاف أنواعها^(٣). وعقد فصلاً عن الكلام في «لا حول ولا قوة إلا بالله» كما تكلم الشعراني عن الأذكار التي يقولها العبد إذا أصبح وإذا أمسى^(٤) ثم ختم باب الأدعية والأوراد بالإستغفار وفضله ومزاياه^(٥).

ولا يدل اهتمام الصوفية بالأدعية أكثر مما يدل على فهمهم للأحوال النفسية، وبصرهم بتهيئة القلوب للدعاء^(٦).

والدعاء .. الدعاء وحده هو الذي يمنح العبد برد اليقين وحلاوة الإيمان وهدوء الطمأنينة حينما يحس أنه غريب عن هذا العالم فيستمد قوته من القوة الإلهية المطلقة. ولا يزال يشعر بهذه القوة كلما حافظ على هذا الرباط الموصول بالأدعية والأوراد.

والقربة إلى الله لا تتأتى من فراغ وإنما تتأتى من الإلحاح في طلب الإجابة بالإلحاح السؤال الذي يقرع به العبد في كل حين أبواب السماء.

وإذا كانت الأدعية باب الرجاء، فهي ليست الباب الموصود أمام الخائفين

(١) الشعراني: كشف الغمة ج١ ص ٢٦٥ : ٢٦٨ وانظر كذلك مجد الدين الشيرازي: سفر السعادة على

هامش كشف الغمة ج١ ص ٥٧.

(٢) الشعراني: كشف الغمة ج١ ص ٢٦٩.

(٣) الشعراني: كشف الغمة ج١ ص ٢٧٤.

(٤) الشعراني: كشف الغمة ج١ ص ٢٧٥.

(٥) الشعراني: كشف الغمة ج١ ص ٢٧٩.

(٦) د. زكي مبارك: التصوف في الأدب والأخلاق ج٢ ص ٤٠.

والمرهوين من العباد. فالله تعالى - جلّت قدرته - يدعو المؤمنين إلى ترك اليأس والقنوط.

والدعاء الصادق هو الذى يفتح باب الرحمة والرجاء، ويوصل أمام القلوب والنفوس باب الخوف والرغبة، وباب اليأس والقنوط .. لأن باب الرحمة يستوعب عباد الله جميعاً: الطائعين، والقانطين. والخائفين واليائسين.

قال الغزالي: فى قوله تعالى «أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» أجمع المطيع والعاصى، والدانى والقاصى فى الإنبساط إلى حضرة جلاله برفع الحاجات والأمانى بقوله «فإني قريب أجيب دعوة الداعى إذا دعان»^(١) فباب الرحمة لا ينغلق أمام أحد من الناس.

غير أن المؤمنين الصادقين لا يتتابههم اليأس من إلحاح الطلب فى الدعاء. أما المتعجلون الذين لا يفهمون أقدار الألوهية لا يتتابههم اليأس من شىء كما يتتابههم من عدم الإستجابة للدعاء. ومن شرائط الأدعية المقبولة أن يكون طعام المؤمن من حلال وشرابه حلال، وملبسه حلال وكل شىء يتعلق بمعيشته حلال فى حلال: شرط الدعاء المقبول الحلال الطيب.

والمؤمنون الصادقون يقصدون بالأدعية والأوراد طلب وجه الله، ولا يسلمون أنفسهم إلى عوارض الدنيا وشواغل اللحظات، ولا يورق خواطرهم شىء أكثر مما يعوقها عارض زائل، أو هاجس من هواجس الدنيا، لأنهم يربطون أنفسهم برباط لا ينفصم حيث تسمى العلاقة الخاصة مع الله وهذا لا يتم عندهم إلا بمزيد الرعاية لأداب الدعاء.

وأداب الدعاء عشرة^(٢):

الأول: أن يترصد الأزمان الشريفة كيوم عرفة، وشهر رمضان، ويوم الجمعة؛ والثالث الأخير من الليل، ووقت الأسحار.

(١) الغزالي: الإحياء جـ ١ ص ٢٩٤.

(٢) الغزالي: الإحياء جـ ١ ص ١٥٩ - ١٦٠ وكذلك انظر الغزالي: مكاشفة القلوب - مكتبة زهران - القاهرة -

الطبعة الأولى ١٩٩٠ هـ ص ٤١.

الثانى: أن يغتنم الأحوال الشريفة كحالة السجود، وإلتقاء الجيوش، ونزول الغيث، وإقامة الصلاة وبعدها، وحضور القلب ورقته.

الثالث: استقبال القبلة ورفع اليدين ويمسح بهما وجهه فى آخره.

الرابع: خفض الصوت بين المخافة والجهر.

الخامس: أن لا يتكلف السجع وقد فسر به الإعتداء فى الدعاء، والأولى أن يقتصر على الدعوات الماثورة، فما كل أحد يحسن الدعاء فيخاف عليه الاعتداء، وقال بعضهم: أدع بلسان الذلة والافتقار، لا بلسان الفصاحة والإنطلاق.

السادس: التضرع والخشوع والرهبة.

السابع: أن يجزم بالطلب، ويوقن بالإجابة، ويصدق رجاءه فيها.

الثامن: أن يلح فى الدعاء ويكرره ثلاثاً ولا يستبطأ فى الإجابة.

التاسع: أن يفتح الدعاء بذكر الله تعالى وبالصلاة على رسول الله ﷺ بعد الحمد لله تعالى، والثناء عليه ويختتمه بذلك كله أيضاً.

العاشر: وهو أهمها والأصل فى الإجابة وهو التوبة، ورد المظالم، والإقبال على الله تعالى^(١).

وهذه جملة الشروط التى اتفق عليها الصوفية فى آداب الدعاء، وشرطها الحضور والخشوع. فإن الله لا يقبل الدعاء من قلب لاه. وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال. قال رسول الله ﷺ: «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا أن الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه»^(٢).

(١) الغزالي: الإحياء ج١ الشروط الباطنية فى أعمال القلب من الخشوع والحضور فى الصلاة ص ١٥٩: ١٦٠، وأيضاً: الإحياء ج١ ص ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، وانظر كذلك الحارث المحاسبى: الوصايا ص ٩٣، ١٠٦ وأيضاً: محمد على الصابونى: المنتقى المختار من كتاب الأذكار للنووى - ط دار القلم، دمشق ط الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص ٣٨٢-٣٨٣.

(٢) الحديث أخرجه الترمذى: وقال هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، انظر سنن الترمذى، =

ومن هذه الآداب السابقة نتبين أن فضل الدعاء يبعث في النفس الخشية الإيمانية الخالصة. لأن الخشية مشروطة بإتمام الفضل، وإتمام الفضل في الخشية يكتمل بالرغبة الداخلية الملحة في الدعاء، ولا تظن أن علم الله بحال العباد يغنيهم عن تكرار السؤال. لأن السؤال فيه تعظيم العبد لسيدته وافتقاره لمولاه، وفيه كل جوانب الخير اللازمة لبناء الأئدة وإخلاص الطوائع المودعة في الأعماق، فكلما رضع الإنسان للقدر الإلهية، واستحضر جبوت الله وقدرته ورحمته، فلا يزيده ذلك إلا خشية تصلح من طبعه فتدفعه إلى طلب المزيد من عطاء الألوهية بإلحاح الدعاء.

ومن هنا تقوم علاقة الدعاء بالفناء . علاقة وطيدة ورابطة وثيقة. فالذى يجعل الله نصب عينيه يناجيه من أعماق ضميره بحضور قلب وصحة توحيد، ويتقرب إليه بأحسن الأعمال، وهو فى هذه الحالة لا يشعر بأحد من الخلق ولا يهتم بأمور الناس.. لأنه فى حالة يقال لها فى عرف التصوف ومقامات المقربين «الفناء».

الدعاء كالذكر فيه شوق ملح من العبد إلى خالقه.. يطرق أبواب الغيب، بكلمات كاللهيب توقدها دموع الذاكرين والمقربين، وتنبعث من الأئدة العامرة بالإيمان والتقوى والصلاح، وإن قلباً يخشع لخالقه لا يرجو من المخلوقين شيئاً فيتوجه إلى الله بكنيته.. يدعو أن يخلع عنه علائق السوى طمعاً فى كشف الغطاء وطلباً للوصول، وإتماماً لمسيرة العرفان - كما دعى الحلاج ربه «أرفع بأنيك إني من البين..» ودعى السرى السقطى ربه «اللهم ما عذبتنى بشيء فلا تعذبني بذل الحجاب»^(١).

وفى الدعاء تتحد مشاعر الإنسان وأحاسيسه كاملة مكتملة كما ينال مطلبه من الله، ولا يكون مطلبه لغرض من أغراض الدنيا ولا لعرض زائف من أعراض الحياة، وإنما مطلبه أعز من أغراض الدنيا وأعراض الحياة.

مطلبه الله الذى لا يرجو إلا سواه.

= ط المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م، ط مطبعة الاعتماد، الجزء الخامس ص ١٨٠ رقم

الحديث ٣٥٤٥.

(١) السلمى: طبقات الصوفية ص ٥١.

فى الدعاء والذكر والإبتهاى كل الفناء وكل الخشوع وكل التضرع، وكل الطاعة، وكل الإيمان. لو لم يكن الدعاء غاية الإيمان الصادق لما كانت الأدعية باباً من أبواب المناجاة التى يخضع العبد فيها «الكل» ويتوجه بالكلية إلى «الله». وهل كان الفناء شيئاً أكثر من أن يتوجه العبد بكلية إلى الله تعالى؟

وبالأدعية والأوراد والأذكار يتحقق الوصول عند أهل التحقيق من العباد. قال الجنيد: اللهم أملأ قلبى بك فرحاً ولسانى لك ذكراً، وجوارحى فيما يرضيك شغلاً. اللهم أمح عن قلبى كل ذكر إلا ذكرك، وكل حب إلا حبك، وكل ود إلا ودك، وكل إجلال إلا إجلالك، وكل تعظيم إلا تعظيمك، وكل رجاء إلا لك، وكل خوف إلا منك، وكل رغبة إلا إليك، وكل رهبة إلا لك، وكل سؤال إلا منك..»^(١).

وفى هذا الدعاء دعوة إلى طلب «الفناء»، وهمة الاقتصار على الله.

ونحن لا نجد مسكاً أعطر ولا أنفـس نختم به هذا الجزء خيراً من دعاء للجنيد كان يدعو به على ممر الأيام، فهو حقاً مسك للختام ودليل على إعداد النفس لتلقى النفحات الإلهية، وبيان صادق على أن آداب الأدعية والأوراد توضح كيف يحرص الصوفية على صفاء النفس حين تراض على هذه الآداب. «فوصل النفس بالله، واستحضار فقرها إليه، ورهبتها منه ورغبتها فيه، وانتظارها لفضله فى ثقة ويقين، كل أولئك من العوامل فى صقل النفس وتطهير القلب، وتربية الوجدان.

وانتظار الخير كله من الله وتهيئة النفس لذلك باب أصيل فى بناء الملكات الأخلاقية، ولا سيما إذا لاحظنا مخلصين أن الأمر كله بيد الله، وأن العبد لا يملك لنفسه ضرراً ولا نفعاً. فمن كان فى ريب فليجرب الثقة بالله مرة واحدة، وليدعه فإنه عز شأنه لا يرد الدعاء»^(٢).

وإليك الطاعة الصافية الرائقة فى هذا الدعاء الذى نقلناه - بطوله - عن حلية

(١) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٨٢.

(٢) د. زكى مبارك: التصوف فى الأدب والأخلاق ج ٢ ص ٤٢.

الأولياء^(١). قال الجنيد: «الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً موفوراً لا انقطاع له ولا زوال ولا نفاد له ولا فناء كما ينبغي لكريم وجهك وعز جلالك وكما أنت أهل الحمد في عظيم ربوبيتك وكبرياتك، ولك من كل تسبيح وتقديس وتمجيد وتهليل وتحميد وتعظيم، ومن كل حسن نراك جميل ترضه مثل ذلك.

اللهم صل على عبدك المصطفى المنتخب المختار المبارك سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعلى أشياعه وأتباعه وأنصاره وأخوانه من النبيين. وصل اللهم على أهل طاعتك أجمعين من أهل السموات والأرضين. وصل على جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل ورضوان ومالك. اللهم وصل على الكرويين والروحانيين والمقربين والسياحيين والحفظة والسفرة والحملة، وصل على ملائكتك وأهل السموات وأهل الأرضين وحيث أحاط بهم علمك في جميع أقطارك كلها صلاة ترضاها وتحبها وكما هم لذلك كله أهل.

«وأسألك اللهم بجودك ومجدك وبذلك وفضلك وطولك وبرك وإحسانك ومعروفك وكرمك وبما استقل به العرش من عظيم ربوبيتك. أسألك يا جواد يا كريم، مغفرة كل ما أحاط به علمك من ذنوبنا، والتجاوز عن كل ما كان منا، وأد اللهم مظالمنا وقم بأودنا في تبعاتنا جوداً منك ومجداً وبذلاً منك وطولاً، وبدل قبيح ما كان منا حسناً يا من يمحو ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب. أنت كذلك لا كذلك غيرك. اعصمنا فيما بقي من الأعمار إلى منتهى الأجل عصمة دائمة كاملة تامة، وكره إلينا كل الذي تكره، وحبب إلينا كل الذي ترضاه وتحبه، واستعملنا به على النحو الذي تحب؛ وأدم ذلك لنا إلى أن نتوفانا عليه: أكد على ذلك عزائمنا وأشدد عليها نياتنا، وأصلح لها سرائرنا، وأبعث لها جوارحنا وكن ولى توفيقنا وزيادتنا وكفائتنا.

«هب لنا اللهم هيبتك وإجلالك وتعظيمك ومراقبتك والحياء منك وحسن الجدد والمسارة والمبادرة إلى كل قول زكى حميد ترضاه، وهب لنا اللهم ما وهبت لصفوتك وأوليائك وأهل طاعتك من دائم الذكر لك وخالص العمل لوجهك على أكمله وأدومه

(١) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٨٤ - ٢٨٧.

وأصفاه وأحبه إليك. وأعنا على العمل بذلك إلى منتهى الآجال، اللهم وبارك لنا فى الموت إذا نزل بنا وأجعله يوم حياء وكرامة وزلفى وسرور واغتباط، ولا تجعله يوم ندم ولا يوم أسى، وأوردنا من قبورنا على سرور وفرح وقرة عين، وأجعلها رياضاً من رياض جنتك وبقاعاً من بقاع كرامتك ورأفتك ورحمتك، لقنا فيها الحجج وآمنا فيها من الروعات، وأجعلنا آمنين مطمئنين إلى يوم تبعثنا - يا جامع الناس ليوم لا ريب فيه، لا ريب فى ذلك اليوم عندنا، آمنا من روعاته وخلصنا من شدائده، واكشف عنا عظيم كربيه، واسقنا من ظمئه، واحشرنا فى زمرة محمد ﷺ المصطفى الذى انتخبته واخترته وجعلته الشافع لأوليانك المقدم على جميع أصفيائك، الذى جعلت زمرة أئمة من الروعات.

«أسألك يا من إليه لجؤنا وإليه إيابنا وعليه حسابنا أن نحاسبنا حساباً يسيراً لا تقريع فيه ولا تأنيب ولا مناقشة ولا مواقف، عاملنا بجودك ومجداك كرمًا، وأجعلنا من السرعان المغبوطين واعطنا كتبنا بالإيمان، وأجزنا الضراط مع السرعان وثقل موازيننا يوم الوزن، ولا تسمعنا لنار جهنم حسيماً ولا زفيراً، وأجرنا منها ومن كل ما يقرب إليها من قول وعمل، وأجعلنا بجودك ومجداك وكرمك فى دار كرامتك وحبورك مع الذين أنعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً، وأجمع بيننا وبين آبائنا وأمهاتنا وقراباتنا وذرياتنا فى دار قدسك ودار حبورك على أفضل حال وأسرها. وضم إلينا إخواننا الذين هم على ألفتنا، والذين كانوا على ذلك من كل ذكر وأنثى: بلغهم ما أملوه وفوق ما أملوه، وأعطهم فوق ما طلبوه، وأجمع بيننا وبينهم فى دار قدسك ودار حبورك على أفضل حال وأسرها، وعسم المؤمنين والمؤمنات جميعاً برأفتك ورحمتك الذين فارقوا الدنيا على توحيدك، كن لنا ولهم ولياً كالتأ كافيًا، وأرحم جفوف أقدامهم ووقوف أعمالهم وما حل بهم من البلاء، والأحياء منهم تب على مسيئتهم وأقبل توبتهم، وتجاوز عن المسرف منهم، وأنصر مظلومهم، وأشف مريضهم وتب علينا توبة نصوحاً ترضاها فإنك الجواد بذلك المجيد به القادر عليه».

«وكن اللهم للمجاهدين منهم ولياً وكالتاً وكافيًا وناصرًا وأنصرهم على عدوهم

نصبراً عزيزاً، وأجعل دائرة السوء على أعدائك وأعدائنا: أسفك الله دماءهم وأيح حريمهم، وأجعلهم فيئاً لإخواننا من المؤمنين، وأصلح الراعى والرعية وكل من وليته شيئاً من أمور المسلمين صلاحاً باقياً دائماً.

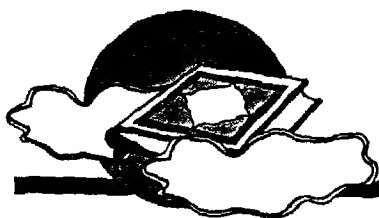
«اللهم أصلحهم فى أنفسهم وأصلحهم لمن وليتهم عليهم، وهب لهم العطف والرافة والرحمة بهم. وأدم ذلك لنا فيهم ولهم فى أنفسهم.

«اللهم أجمع لنا الكلمة وأحقن الدماء وأزل عنا الفتنة وأعدنا من البلاء كله، نقول ذلك لنا بفضلِكَ من حيث أنت به أعلم وعليه أقدر. ولا ترنا فى أهل الإسلام سيفين مختلفين، ولا ترنا بينهم خلافاً، أجمعهم على طاعتك، وعلى ما يقرب إليك فإنك ولى ذلك وأهله.

«اللهم أنا نسألك أن تعزنا ولا تذللنا وترفعنا ولا تنضعنا، وتكون لنا ولا تكن علينا، وتجمع لنا سبيل الأمور كلها: أمور الدنيا التى هى بلاغ لنا إلى طاعتك ومعونة لنا على موافقتك، وأمور الآخرة التى فيها أعظم رغبتنا، وعليها معولنا، وإليها منقلبنا، فإن ذلك لا يتم لنا إلا بك ولا يصلح لنا إلا بتوفيقك».

«اللهم وهب لنا هيبتك وإجلالك وتعظيمك وما وهبت لخاصتك من صفوتك من حقيقة العلم والمعرفة بك: من علينا بما مننت به عليهم من آياتك وكراماتك، وأجعل ذلك دائماً لنا، يامن له ملكوت كل شىء وهو على كل شىء قدير.

«اللهم وهب لنا العافية الكاملة فى الأبدان وجميع الأحوال وفى جميع الإخوان والذريات والقربات، وعم بذلك جميع المؤمنين والمؤمنات: أجر علينا من أحكامك أرضاها لك، وأحبها إليك وأعونها من كل مقرب من قول وعمل ياسامع الأصوات، ويا عالم الخفيات، ويا جبار السموات. صل على عبدك المصطفى وعلى آل محمد أولاً وآخرها، ظاهرها وباطنها، واسمع واستجب وأفعل بنا ما أنت أهله يا أكرم الأكرمين ويا أرحم الراحمين».



جال الفناء عند الخزالي

الفصل الخامس

مصادر التصوف السني

عند الخزالي

الفصل الخامس

مصادر التصوف السننى عند الغزالى

(١) تمهيد:

تعرض فى هذا الفصل مصادر التصوف عند الغزالى بما لها من علاقة بحال الفناء، ولقد كانت مصادر التصوف السننى المعتدل ثمرة غرسها الأولون فى تصوف الغزالى، فأصبح عنده المنهج المعتدل إمتداداً لهؤلاء الذين دعموا التصوف بالنفحات الروحية، ونفضوا عنه غبار العلائق الخارجية. فكان التصوف - من خلالهم - تعبيراً حقيقياً عن مصدرى الكتاب والسنة.

ولكن تميز الغزالى عن هؤلاء بأنه حدد قواعد التصوف ووضع آدابه النهائية، فجاء تأكيداً على الاعتدال بعد تأكيدده على الكتاب الكريم وسنة الرسول ﷺ. فأصبح التصوف؛ بفضل الغزالى «خالياً من السم» كما يقول - كارل. هنيرش بكر - معترفاً به من أهل السنة^(١).

«وللمنقذ من الضلال» أهمية كبرى فى كشف مظاهر التجربة الروحية عند الغزالى، لأنه يعد مصدراً من مصادر تصوفه، فهو على الأقل يعرفنا كيفية نشوء النزعة الروحية فى تصوف الغزالى، ومن هذا الكتاب نستطيع أن نستخلص مصدرين هامين. الأول: هو مما أطلقنا عليه بمصدر الشك والتحصيل، وكيف كانت هذه المرحلة سبباً فى تصوف الغزالى، ولعلنا أطلقنا على هذه المرحلة كلمة «مصدر» تجاوزاً، لأنها تتصل بالبعد المعرفى، فهى من هنا تعد مصدراً معرفياً، وإن اتخذ طابع الشك مع تحصيل اليقين، وفى هذا المصدر جمع الغزالى تراث السابقين، وطرقهم المتباينة إلى الحق وهو ما عناه «بأصناف الطالبين» .. يحصر فيه العلم بالمذاهب السابقة ويضع إختباراً دقيقاً لكل فرقة ولكل مذهب ولا تشفى غلته هذه الفرق والمذاهب جميعاً فينتهى إلى التصوف.

(١) كارل هنيرش بكر: تراث الأوائل فى الشرق والغرب، ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ضمن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٠، وقد سبقت الإشارة إلى مقولة «بكر» هذه.

الثانى: المصدر الروحى الخالص: ونعنى به الحالة النفسية التى تلت مرحلة الشك والتحصيل العلمى عند الغزالى. وهى مرحلة التفضيل المطلق لطريق الصوفية بصفة خاصة.

وقد قسمنا هذا المصدر إلى أصليين أساسيين، الأصل العلمى: وهو الإلمام الكامل بتحصيل علوم الصوفية. والأصل العملى وهو الناحية السلوكية الصرفة.

ولمّا أردنا بهذا التقسيم - ونحن لا نريد أن تزيد شيئاً على ما جاء فى المنقذ إلا بالقدر الذى تقتضيه الحاجة - وصف السلوك الروحى الذى أثبته الغزالى بطريقة تدريجية تبين مراحل تصوفه.. ففى هذا السلوك نرى كيف تدرج هذا المفكر العملاق من الحياة النظرية الخصبة إلى حياة أكثر خصوبة: حياة القلب والذوق والسلوك. فكان بحق جامعاً بين طريقين: طريق النظر وطريق التصفية. وإن كان أحدهما أثبت عنده من الآخر. فهل هذا يفيد حقاً فى دراسة الفناء عند الغزالى؟

الواقع أننا لانفهم التصوف عند الغزالى دون أن نلم بهذه المراحل المتدرجة التى أولجته عالم الحياة الروحية. ولما كان هدف التصوف الأول هو «الفناء»، فليس غريباً أن نتناول هذه المراحل بالدراسة لنرى كيف كانت سمات الطريق الصوفى عند الغزالى ذات أهمية قصوى على الفناء من خلال التجربة الروحية.

ومن جهة أخرى نرى أن هذه المراحل السلوكية التى مر بها الغزالى شكلت آراءه ليس فى مجال علم الكلام والفلسفة فقط ولكن أيضاً على الحياة الروحية والتصوف السنّى ومنه حال الفناء. ولم يتخل الغزالى عن منهج الاعتدال كما قدمه الأولون من الصوفية بل أضاف إليه مزيداً من الخبرة بالمجالات الأخرى التى تأثر بها وأثرت فيه. فأصبح الفناء يجرى على منهج التصوف السنّى الذى يعتصم بفضيلة الاعتدال.

فلنبداً أولاً بعرض مصدر الشك والتحصيل فنقول:

أراد الغزالى أن يطلب الحق من خلال تحصيله لهذه الفرق:

المتكلمون: وهم أهل رأى والنظر.

والباطنية: وهم أهل الاقتباس من الإمام المعصوم.

والمفلاسفة: وهم أهل المنطق والبرهان.

وهؤلاء هم أقسام المصدر الأول الذى مهّد لدخول الغزالي محراب الحياة الروحية، فلزم التصوف والصوفية أصحاب المشاهدة وأهل المكاشفة الذين يدعون أنهم خواص الحضرة الإلهية. قال الغزالي: «فأبتدرت لسلوك هذه الطرق، واستقصاء ما عند هذه الفرق مبتدئاً بعلم الكلام، ومثنيّاً بطريق الفلسفة، ومثلثاً بتعليم الباطنية، ومربعاً بطريق الصوفية»^(١).

(٢) علم الكلام:

ولم يسفر تحصيله لعلم الكلام إلا أن وجده علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصود الغزالي فمقصود علم الكلام حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. وحدثنا أن ثقته بطلت بالمحسوسات، لأن المحسوسات متنوعة متذبذبة لا تثبت على قرار فيما تحصيله من إدراكات. ويحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل، ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته. فلم يبق إذن سوى الوثوق بالعقلية. وثق الغزالي بالعقل، وبه قاوم المتكلمين وعرف أن مقصودهم ليس مما تؤيده الضرورة العقلية فى كشف الحقيقة - ومن ثم فلم يكن علم الكلام فى حق الغزالي كافياً. فما كان منه إلا أن تركه وراح يفتش عن طريق آخر يلتصق فيه الحق. يقول: «وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً. فلم يكن الكلام فى حق كافياً ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافياً.. ولما نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه، وطالت المدة تشوق المتكلمون إلى محاولة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا فى البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها. ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة فى إختلافات الخلق»^(٢).

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال تحقيق وتمهيد د. عبدالحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٨٦.

١٩٥٥، ص ٨٩.

وفى موضع آخر نرى الغزالى يلجم العوام عن النظر فى مسالك المتكلمين منعا للتشويش الذى يثير البدع ولا تطبيقه عقول العامة: يقول: «لإن فتح للعامى باب النظر فليفتح مطلقاً أو ليسد عليه طريق النظر رأساً وليكلف التقليد من غير دليل»^(١).

ويهاجم الغزالى المتكلمين فى موضع آخر لأنهم كفروا العوام وجعلوا الجنة وفقاً على شرذمة يسيرة من أولئك المتكلمين وذلك حين قال: «ومن أشد الناس غلواً وإسرافاً طائفة منهم كفروا عوام المسلمين، وزعموا أن من لا يعرف الكلام معرفتنا ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتنا التى حررناها فهو كافر؛ فهؤلاء ضيقوا رحمة الله الواسعة على عباده أولاً، وجعلوا الجنة وفقاً على شرذمة يسيرة من المتكلمين ثم جهلوا ما تواتر من السنة ثانياً»^(٢).

ويستدل الغزالى على شبهة الكلام بأن رسول الله ﷺ والصحابة بأجمعهم ما سلكوا فى الحاجة مسلك المتكلمين فى تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا لعجز منهم عن ذلك، ولكن لقلّة النفع بذلك، فلو علموا أن ذلك نافعا لأطنبوا فيه ولخاضوا فى تحرير الأدلة خوفاً يزيد على خوضهم فى مسائل الفرائض بالرغم من أن الصحابة كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى فى إثبات نبوة محمد ﷺ وإلى إثبات البعث مع منكره. ثم ما زادوا فى هذه القواعد التى هى أمهات العقائد على أدلة القرآن...»^(٣).

ولم يكن الغزالى بدعاً فى مهاجمته لعلم الكلام، بالرغم من إلتمائه إلى المذهب الأشعرى، ولكن هناك كثير من الأئمة والفقهاء تمردوا على علم الكلام ووقفوا أمامه وقفة تحدى ومجابهة بل وقفة تحريم وتكفير أحياناً، خذ مثلاً قول أحمد بن حنبل المشهور: «لا يفلح صاحب الكلام أبداً، ولا نكاد نرى أحداً نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل.. وقال: «علماء الكلام زنادقة»^(٤).

(١) الغزالى: إلهام العوام من علم الكلام، نشره محمد عطية الكتبى ١٣٥٠هـ/ ١٩٣٢م ص ٢٠.

(٢) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى - تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا: الجزء الأول، ط مكتبة الجندى ١٩٠٧ ص ١٠٥.

(٣) الغزالى: إلهام العوام من علم الكلام ص ٢١.

(٤) د. عبدالحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٥، الجزء الأول، ص ١٣٠.

إن دلّ هذا على شيء؛ فلنما يدل على وجهة نظر خاصة برجال الدين تجاه المتكلمين وقد كان الغزالي من رجال الدين فحكم على المتكلمين كما سيحكم على الفلاسفة من هذا المنطلق.

(٣) الفلسفة؛

وبعد الفراغ من علم الكلام أراد الغزالي أن يقف على فساد العلوم فقال: «علمتُ يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، ويعنى به الفلسفة. لذلك شمر عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم، وأقبل عليه في أوقات الفراغ من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية وهو ممنو بالتدريس، ومُبتلى بالإفادة لثلاثمائة نفس من الطلبة ببغداد.

وكانت تقوده في ذلك خطوة منهجية تتحدد تحديداً موضوعياً، فهو إذا كان يريد أن يقف على فساد بعض العلوم، فلا بد له من أن يعلم تماماً منتهى هذه العلوم التي يظن فيها الفساد، فلربما يكون هذا الفساد المظنون حقاً، أو على الأقل سبيلاً إلى الحق. فالخطوة المنهجية الجديدة عند الغزالي أنه لم يجد أحداً من بين علماء الإسلام السابقين صرف عنايته واهتمامه إلى ذلك، وهو يقصد المتكلمين الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة، ولم يكن في كتبهم إلا كلمات مُعقّدة مُبدّعة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الإغترار بها بعامل عامي فضلاً عما يدعى دقائق العلوم. ومن هنا قامت طريقة الغزالي المنهجية الموضوعية الرائعة حين قال: «فعلمتُ: أن رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه، رمى في عمالة»^(١).

وقبل أن نجد الغزالي يقوم بتصنيف الفلاسفة وتقسيمهم والرد عليهم وفقاً لما أرتاه لنفسه من منهج للرد والتفنيد، نلاحظ أنه لما دخل غمار الفلسفة أو شكت ثقته بالعقل أن تهتز؛ والعقل عند الفلاسفة مدار الإهتمام الأول يعرضون عليه قضاياهم وبحوثهم

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ٩٤.

النظرية، والتي تقوم على البرهان، والبرهان أسمى صور اليقين الدال على منهج الفلاسفة في المعرفة اليقينية^(١). ولم يكن الغزالي في رحلته هذه ينشد سوى اليقين.

وكان قد أخبرنا من قبل أنه خرج من نقده للمتكلمين وهو واثق بالأوليات العقلية المحضة، والأوليات العقلية هي التي تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة في غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها لأنها تمثل معنى بسيطاً لا مركباً.

«فهذه الأوليات العقلية المحضة هي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه، إذ كلما وقع للعقل التصور لحدودها وقع التصديق، فلا يكون للتصديق منها توقف إلا على وقوع التصور والفتنة. ومنها ما هو جلي للكل لأنه واضح ومنها ما هو خفي ويفتقر إلى تأمل الخفاء في تصور الحدود»^(١).

إذا كان الغزالي قد وثق بالأوليات العقلية. فكيف جاز له الشك بعد ذلك، وكان من الأولى أن يجد ضالته المنشودة بين الفلاسفة والمفكرين؟؟

والملاحظ أنه أعرض عنهم وفقد الثقة مرة أخرى بالعقل، وراح يطلب اليقين عند الفرق الأخرى فعساه يجده!.. ولكي نفهم سر هذا التحول الغريب، نقف قليلاً عند الفلسفة والغزالي.

وتمهيداً «للرد والتفنيد» قسم الغزالي الفلسفة على ثلاثة أقسام:

الدهريون: وهم الذين جحدوا الصانع المدبر، وهؤلاء زنادقة.

الطبيعيون: وهم قوم أكثروا بحسهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات، وذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة والبعث فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فأنحل عنهم اللجام، وانهمكوا في الشهوات.

(١) د. عاطف المراتي: ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ٧١.

(٢) د. عاطف المراتي: ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ٤٩.

وهؤلاء - أيضاً - فى رأى الغزالى زنادقة .. لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر وهم جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته^(١). والغزالى - فيما يلاحظ - يحاسب هؤلاء كأنهم من البيئة الإسلامية .. ينطبق عليهم ما ينطبق على أهل الإسلام من المخالفة أو الموافقة ويحكم عليهم بعقيدة رجل الدين وليس برؤية المفكر الحر^(٢).

والقسم الثالث؛ الإلهيون: وهم المتأخرون من حكماء اليونان كسقراط، وأفلاطون، وأرسطو. وأنتهى الغزالى من هذا التصنيف إلى قوله: «ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاليس بحسب نقل «ابن سينا» و«الفارابى» ينحصر فى ثلاثة أقسام: (١) قسم يجب التفكير به. (٢) قسم يجب التبديع به. (٣) قسم لا يجب إنكاره أصلاً.

ثم انتقل بعد ذلك إلى تقسيم علومهم بين الآفات والفوائد، فتناول «الرياضيات» وهى مجموعة العلوم المتعلقة بعلم الحساب والهندسة، وعلم الهيئة، وليس يتعلق شىء منها بالأمور الدينية نفيًا وإثباتًا^(٣).

ثم تحدث عن المنطقيات وذكر الطبيعيات ولكل من هذه العلوم عند الغزالى آفات تحيد بصاحبها عن مسار العقيدة الصحيحة.

أما الإلهيات: فهى المجال الذى نفهم منه سر التحول الغريب عند الغزالى وفقدته الثقة بالعقلية، فإذا كان العقل ثقة فى مسائل الرياضيات، والفلكيات، والمنطقيات فإنه ليس بثقة فى مسائل ما وراء الطبيعة. فهو - إذن - لا يمكن أن يصل إلى اليقين فى هذه المسائل^(٤) لذلك نجد الغزالى يقول فى الإلهيات: «فيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص ٩٨.

(٢) د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٣٠٥، ولنذكر أن هذه العقيدة هى التى لازمت الغزالى فى مراحل حياته المتأخرة فصار يقيس بها وعليها جميع الفرق والمذاهب الأخرى.

(٣) الغزالى: المنقذ من الضلال ص ١٠١ وكذلك الغزالى: تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا ط دار المعارف - الطبعة السادسة ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م ص ٨٥ ومابعدهما.

(٤) د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالى - ط دار المعارف - الطبعة الرابعة ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م ص ٣٧.

الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها. ولقد قرب مذهب «أرسطوطاليس» فيها من مذاهب الاسلاميين، على ما نقله الفارابي ت ٣٣٩هـ وابن سينا ت ٤٢٨هـ^(١).

وقرر مجموع ما غلط فيه الفلاسفة يرجع إلى عشرين أصلاً يجب تكفيرهم في ثلاثة منها وتبديعهم في سبعة عشر، وقد أفاض في «تهافت الفلاسفة» في رد هذه الأغلاط المبتدعة على حد تعبيره، وكفرهم في ثلاث مسائل منها قولهم:

(١)

إن الأجسام لا تحشر. وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والمعقوبات روحانية لاجسمانية. ويعرض آراء الفلاسفة في ذلك ثم يقول: «فإننا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات، أعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكن عرفنا ذلك بالشرع، إذ قد ورد بالمعاد «يعنى بالشرع» ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس، وإنما أنكرنا عليهم، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل.

والمخالف للشرع في هذه الأمور: إنكار حشر الأجساد. وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة، وإنكار الآلام الجسمانية في النار، وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف القرآن^(٢).

ويرى الغزالي أنهم صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها كائنة - أيضاً - ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية وكفروا بالشرعية فيما نطقوا به^(٣). كما يتساءل عن المانع من تحقق

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٠٥.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا، ط دار المعارف، الطبعة السادسة ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م ص ٢٨٧. وانظر كذلك: عرض د. سليمان دنيا لتصوص الفلاسفة الاسلاميين ص ٢٨٨. وكذلك رد ابن رشد على الغزالي د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ط دار المعارف، ط الثانية ١٩٧٩م، ص ٧٧، ٨٠.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٠٨ وانظر كذلك د. عبدالحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ج ١ ص ٦٨.

الجمع بين السعادتين، الروحية والجسمية، وكذا الشقاوة. إنه يرى أن اللذات المحسوسة الموجودة في الجنات من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها. والغزالي في ذلك يمثل موقف رجل الدين الذي يؤمن بالمعاد الروحاني والمعاد الجسماني^(١). ويقدم في هذه المسائل الأدلة النقلية على الأدلة العقلية، فأكثر آيات القرآن في البعث تنص - كما يرى الغزالي - على إعادة الأنفس إلى قوالب الأجسام، ولا مرء في ذلك؛ ومن امتنع عنه، شك في صدق الرسول، أو كفر به عمداً. قال تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(٢).

يدل ذلك على أن مسألة البعث عند الغزالي في غاية الأهمية، من ينكرها وحتى ولو آمن بالبعث الروحاني، وبالعقاب والثواب؛ يخرج عن الإسلام^(٣).

(٢)

المسألة الثانية: القول بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات.

وقد أبطل الغزالي قولهم: «إن الله - تعالى الله عن قولهم - لا يعلم الجزئيات المنقسمة بإنقسام الزمان: إلى الكائن، وما كان، وما يكون».

ورد على ابن سينا زعمه بأن الله يعلم الأشياء، علماً كلياً، لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم ابن سينا أنه لا يعزب عن علمه، مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه تعالى يعلم الجزئيات بنوع كلي^(٤).

وخلاصة مذهب الفلاسفة في ذلك: أن الواقع متغير، والعلم بالشئ المتغير.

(١) د. عاطف المراقى: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٣٠١، ٣٠٥.

(٢) سورة يس: الآية ٧٩.

(٣) عبدالكريم الخطيب: الله والإنسان - قضية الألوهية بين الفلسفة والدين، ط دار الفكر العربي. د. ت ص ٣٠٤، ٣٠٥.

(٤) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٣٠٦.

متغير، والتغير على الله محال.. لهذا كان علمه بالواقع لا من حيث أنه متغير، بل من جهة ثباته واستقراره^(١).

وذهب الغزالي يفند هذا الرأي فقال: «وهذه قاعدة أعقدوها، واستأصلوها بها الشرائع بالكلية، إذ مضمونها، أن زيداً مثلاً لو أطاع الله تعالى أو عصاه، لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيداً بعينه، فإنه شخص، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن، وإذا لم يعرف الشخص، لم يعرف أحواله وأفعاله، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً، كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص»^(٢).

على أن القاعدة التي بنى عليها الغزالي تكفيره الصريح للفلاسفة في ذلك هي إيمانه العميق بأن الله تعالى عالم بجميع المعلومات، محيط علمه بما يجري في تخوم الأرضين إلى أعلى السموات، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء^(٣). وإنما يكفر الغزالي الفلاسفة إنطلاقاً من هذه العقيدة الصريحة وإيمانه العميق بهذه المسألة. يقول أيضاً في الإقتصاد في الاعتقاد: «ندعى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات، فإن الموجودات منقسمة إلى قديم وحادث، والقديم ذاته وصفاته. ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم؛ فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالماً وصفاته أن ثبت أنه عالم بغيره. ومعلوم أنه عالم بغيره لأن ما ينطبق عليه اسم الغير فهو صنعه المثقن وفعله المحكم المرتب وذلك يدل على قدرته على ماسبق^(٤).

ويدلل الغزالي على أن الله تعالى عالم بغيره، ويضرب مثلاً على ذلك قائلاً: «فإن من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالماً

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٢٠٧.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٢١١.

(٣) الغزالي: قواعد العقائد في التوحيد ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الغزالي - الجزء الرابع ص ١٥٠.

(٤) الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد - دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ص ٦٤. وانظر كذلك د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٧٠.

بصنعة الكتابة كان سفيهاً في استراتيجته فإذا؛ قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره^(١). وعنده وعند جميع المؤمنين أن الله يدرك حركة الذر في جو الهواء ويعلم السر وأخفى، ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر، وخفيات السرائر، بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفاً به في أزل الأزال، لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالحلول والانتقال^(٢).

وعقيدة الغزالي في التوحيد شاملة لعلم الله المطلق للكيلات والجزئيات على السواء، وبما نقله الدكتور عبدالرحمن بدوي من كلام الإمام محمد بن علي المارزي الصقلي أنه قال عن عقيدة أبي حامد «في التوحيد» بعد كلام طويل إن الله: «يدرك حركة الذر في الهواء، لا يخرج عن مشيئته لفئة ناظر ولا فئنة خاطر»^(٣).

من هذه العقيدة الراسخة لم يكن الغزالي ليقبل آراء الفلاسفة في العلم الإلهي فرأى أنها خارجة عن حدود العقيدة فأفرد التهافت لهذه الآراء.

لذلك فهو يعترض على الفلاسفة في «التهافت» من وجهين: أحدهما: أن يقال بم تنكرون على من يقول: إن الله تعالى، له علم واحد، بوجود الكسوف مثلاً في وقت معين، وذلك العلم قبل وجوده، علم بأنه سيكون، وهو بعينه عند الوجود علم بأنه كائن، وهو بعينه بعد الانحلاء علم بالإنقضاء، وأن هذه الاختلافات، ترجع إلى إضافات لا توجب تبديلاً في ذات العلم، فلا توجد تغييراً في ذات العالم، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة، إذ إن الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شمالك، فتعاقب عليك الإضافات، والتغير ذلك الشخص، دونك ... فإننا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد، في الأزل والأبد والحال، لا يتغير^(٤).

والوجه الثاني من اعتراض الغزالي على الفلاسفة في هذه المسألة هو: أن يقال: ما

(١) الغزالي: قواعد العقائد ص ١٥٠ وانظر كذلك د. عبدالحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ص ٦٥. ج ١.

(٢) الغزالي: قواعد العقائد ص ١٥٠ والاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٤.

(٣) د. عبدالرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٧م ص ٥٤٣.

(٤) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٢١٣ وكذلك د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٧٠.

المانع على أصلكم أن تتوارد عليه علوم نتيجة علمه بالحوادث الجزئية المتغيرة كما ذهب (جهم) إلى أن علومه بالحوادث حادثة، وكما اعتقد الكرامية أنه محل للحوادث. ولم ينكر عليهم ذلك إلا من جهة أن ما يلحقه التغير حادث. وأما فمذهبكم أن العالم قديم، وأن كان لا يخلو عن التغير^(١). ومن هذا الاعتراض الأخير ينطلق الغزالي إلى المسألة الثالثة.

(٣)

المسألة الثالثة: وهي قولهم بقدم العالم وأزليته، وقد عرض لهذه المسألة بشيء من التفصيل حتى استغرقت جزءاً كبيراً من «تهافت»^(٢) بعد أن بين إختلاف الفلاسفة الأقدمين فيها كإفلاطون الذي حكى عنه أنه قال «العالم مُكوّن ومُحدَث» و«جالينوس.. ثم تحدث الغزالي عن فنون الأدلة التي استخدمها الفلاسفة، ومنها قولهم «إستحالة صدور حادث من قديم» ومن ثم، فهم يذهبون إلى وجوب أن يكون العالم قديماً في حين يرى الغزالي أن العالم حادث، وعنده أن أحداً من المسلمين لم يذهب إلى شيء من هذه المسائل^(٣).

بهذه المسائل الثلاث أستطاع الغزالي أن يكفّر الفلاسفة لخروجهم عن العقيدة في إنكارهم لحشر الأجساد والبعث الجسماني، وزعمهم علم الله للكلية دون الجزئيات مما يسقط معه قسطاس الثواب والعقاب، وإدعائهم قدم المادة وأزلية العالم مما يحد من قدرة الله المطلقة وحكمته في الخلق والتكوين. وقد عبر الغزالي في هذه المسائل الهامة تعبيراً حقيقياً عن «منهجه في الرد والتفنيد» فأبطل العقل عند الفلاسفة، لأنه وسيلة عاجزة عن بلوغ اليقين فيما يتصل بالإلهيات. وهذا المنهج «منهج الرد والتفنيد» سيمضي به الغزالي حتى في أدق دقائق التصوف ومقامات الكشف لدى العارفين...!

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٢١٥.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة من ص ٨٩ إلى ص ١٢٤ والمنقذ من الضلال ص ١٠٩.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٠٩.

٤ - موقف الغزالي من العقل؛

إذا كنا وجدنا الغزالي قد وثق بالضروريات العقلية فى البداية وخرج من اختباره للمتكلمين بالثقة الكاملة بالعقل. ثم لما دخل غمار الفلسفة أبطل العقل، وكفر الفلاسفة لتقديسهم للمنهج العقلى، فما هو موقفه من العقل بعد خروجه من تجربته مع الفلسفة؟ هل تركه وراءه ظهرياً ومضى لغايته فى إختباره فرقة أخرى من أصناف الطالبين علّه يجد عندها يقيناً ينشده؟ هل استبقى شيئاً منه أم تركه هملأ لا يعتمد به فى هذا المجال؟ والحقيقة أن الغزالي لم ينكر العقل مطلقاً، ولم يفقد الثقة به إلى الدرجة التى تبيع له الإستغناء عنه بتاتاً، لأن العقل عند الغزالي هو أداة الفهم والتمييز التى يحسن بها أمور الشرع. لقد رسم المنهج الذى يراه قويمًا فى البحث: فيطلق للعقل العنان بقدر، ثم يكفه إذا أنهى إلى الحد الذى لا يكون له فيما وراءه مجال^(١).

والمعنى فى ذلك هو قصور العقول عن إدراك الحقيقة الإلهية، لأنها غيب. والغيب لا يعلمه إلا الله، والعقلاء بأجمعهم معترفون بأن العقل لا يهتدى إلى ما بعد الموت، وأقروا بأن ذلك لا يدرك إلا بنور النبوة^(٢).

والغزالي نفسه يصرح فى كثير من المواضع بأن العقل يصلح «لأهل الفطنة ومن فيه لطف الفهم والإصابة»^(٣). «ونسبة العقل إلى نفوسنا نسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل، ويبصر بنورها ما ليس مبصراً بالفعل، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا. فإن القوة العقلية إذا أطلعت على الجزئيات فى الخيال وأشرق نور العقل الفعال؛ استحالت مجردة عن المادة وعلاقتها وانطبعت فى النفس الناطقة»^(٤).

(١) الدكتور سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالي ص ٣٨.

(٢) د. عبدالحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام ج١ ص ١٤٣ وما بعدها.

(٣) الغزالي: معارج القدس ص ٣٠.

(٤) الغزالي: معارج القدس ص ١٤٠.

ويبدو الغزالي هاهنا متأثراً بالفلاسفة أكثر من تأثره بأساتذته المعتدلين في التصوف السني كالحارث المحاسبي والجنيد. ولكن برغم ذلك إلا أنه يفضل العقل الشرعى الذى يستبقى على قدرات الإنسان فى الفهم والتمييز وتطبيق الأوامر الشرعية. ولن يستقيم الانسان إلا إذا استقامت عنده الخاصة العقلية، ومثل العقل عند الغزالي كمثل الراعى: مستول عن رعيته ومتى حافظ الراعى على رعيته كان أهلاً لأن ينال حظوة المثوبة والجزاء.

ولكنه إذا فرط فى الحفاظ عليها كان مثله كراعى السوء: طمس الله بصيرته وانتفخت أصداعه من شرارة الأنانية وحب الذات فصار من طلاب الدون فى عالم الشهوات. أستمع إليه وهو يقول: «مثل العقل مثل فارس متصيد وشهوته كفرسه، وغضبه ككلبه، فمتى كان الفارس حاذقاً وفرسه مروضاً وكلبه مؤدباً كان جديراً بالنجح: ومتى كان هو فى نفسه أخرق وكان الفرس جموحاً والكلب عقوراً فلا فرسه ينبعث لحته منقاداً ولا كلبه يسترسل بإشارته مطيعاً. فهو خليق بأن يعطب فضلاً من أن لا ينال ما طلب. وإنما خرق الفارس مثل جهل الإنسان وقلة حكمته وكلال بصيرته، وجماح الفرس مثل لغلبة شهوته خصوصاً شهوة البطن والفرج، وعقر الكلب مثل لغلبة الغضب وإستيلائه وغلوائه وزعارته»^(١).

وهنا نتذكر طريقة المحاسبي فى تقريب الصور بمضرب الأمثال. ونذكر أيضاً نزعة المحاسبي العقلية التى كانت سبباً فى اهتمام الغزالي إلى العقل الشرعى بمفهومه المحدد؛ وإن كنا نلمح تأثراً هنا مصدره حكمة أفلاطون.

فكمال الإنسان من كمال عقله، والعقل الكامل يعرف كيف يعالج الأمور وبخاصة فى المفاهيم الشرعية. «غير أن هناك أموراً لا تعالج - أول ماتعالج - إلا بالعقل، كوجود الله، وقدرته على إرسال الرسل. فإن العقل لو لم يحظ بنفسه هذه الخطوة، لما أمكنه أن يستمع إلى من يدعى أنه رسول الله»^(٢). فالعقل أمر من أوامر الخالق لايجوز

(١) الغزالي: معارج القدس ص ١١٠ - ١١١ وكذلك الغزالي: الإحياء ج ٣ ص ٧.

(٢) د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالي ص ٣٧.

على المخلوق إغائه أو تعطيله، وحين يكون العمل بالعقل أمراً من أوامر الخالق يتمتع على المخلوق أن يعطّل عقله، مرضاة لمخلوق مثله، أو خوفاً منه، ولو كان هذا المخلوق جمهرة من الخلق تحيط بالجماعات وتتعاقد مع الأجيال^(١).

ولم يكن الشرع عند الغزالي مديراً للعقل، ولا كان العقل معارضاً للشرع، بل إنهما صنوان متفقان في كثير من الأحوال. ومن كذب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف صدق الشرع. ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمنتبى، والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل^(٢).

العقل عند الغزالي إذن لم يكن هملاً ولا كان غفلاً. ولكنه وسيلة هامة لمعرفة الأمور الشرعية. ولم تكن ثورته على الفلاسفة ضد العقل إلا حين أرادوا به معرفة الأمور التي ليس له فيها مجال وهي «الإلهيات ومسائل ما وراء الطبيعة». أما العقل في ذاته فهو قيمة كبرى لم ينكرها الغزالي. بل كانت معبرة عن منهجه في الرد والتفنيد^(٣). وقد يبدو هذا تناقضاً!.. ولكن إذا فهمنا أن الغزالي لم يحارب العقل بالصفة الشرعية، ولكنه حارب الفلسفة العقلية التي لا تعرف للعقل حدوداً يقف عندها، حتى أقحم الفلاسفة أنفسهم - باسم العقل - في مجال الماورائيات: ما وراء الطبيعة وما وراء الغيب؛ إذا فهمنا ذلك؛ أرتفع التناقض.

عدّ الغزالي البحث في هذا المجال عبثاً وضلالاً وإضاعة للوقت، وتشكيكاً يزعم الإيمان، لا طائل من ورائه؛ ومن ثم فقد حارب - بالعقل أيضاً - كل المذاهب الفلسفية المنحرفة التي تقحم العقل في مجال الإلهيات.

(١) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية ص ١٧.

(٢) الغزالي: قانون التأويل منشور مع معارج القدس ص ٢٣٩.

(٣) يكاد يكون العقل عند الغزالي منهجاً للرد والتفنيد لايسع التفريط فيه بحال من الأحوال، لذلك فنحن لم نستطع الإستغناء عن هذه المزية الخاصة بالغزالي فقد صحبتته حتى في أدق دقائق الطريق الصوفى فقاوم بها الشطح والإدعاء، وناهض التطرف من الحلول والإتحاد وكل ما يخالف إعتدال المنهج وصواب الطريق. ولندكر أننا ستعرض لموقف الغزالي من العقل في مواضع كثيرة من البحث.

لابد للعقل من حدود يقف عندها ليأتى دور التسليم للبصيرة، لأنه؛ وليس فى طوقه؛ القدرة على خرق الحجب التى لا تقع تحت دائرة اختصاصه.

فكل المحاولات التى قامت منذ بدأ العهد العقلى اليونانى لبناء «وما وراء الطبيعة» على العقل، إنما هى فى نظر الغزالى باطل فى باطل، وضلال يعقبه ضلال. ولكن كيف يتسنى لمفكر يؤمن بالعقل إيماناً قوياً أن ينقص من قدر العقل ولو كان نظرياً، ويبطل دوره فى كشف الحقائق ووضوح الاتجاهات؟.. كيف يتسنى ذلك؟!

نحىء الإجابة بأن الغزالى لا يقلل من دور العقل ولا يعارض هذا الدور الفعال إلا حين يرى له ميداناً غير ميدانه المعمول به فى تحقيق النظر المباح من ترتيب المقدمات وصولاً إلى نتائج واضحة تعصم الإنسان من آفات الزلل والعتار، وتحقق أشرط الصحة الواجبة للناظر فى أمور الطبيعىات ومباحث الرياضيات والفلكيات ومبادئ الواقع والتجربة.

أباح الغزالى العقل فى هذا كله من منطلق التفكير الحر الذى يؤمن بالعقل ولا يرفضه ويضع له الحدود الواجبة والاتجاهات المحددة التى تصدق عليه صدقاً لا يختلف بصدده إثنان.

حارب الغزالى العقل؛ لأن العقل أخفق فى ميدان غير ميدانه. أو إن شئت فقل لم يحارب العقل إلا من هذا الميدان، لأنه الميدان الذى لا يصلح لأن يكون العقل فيه أداة للمعرفة المباشرة واليقين المنشود.

والمذاهب العقلية فى مجال الإلهيات مآلها دائماً ذلك الإخفاق؛ وليس مآلها اليقين الراجح والوصول إلى الحقيقة، وهجوم الغزالى على العقل ليس معناه هجوماً على المنهج العقلى برمتيه؛ ولكنه هجوم - فى المقام الأول - على الفلاسفة. وإذا افترضنا أنه لم يكن عنده منهج عقلى؛ فكيف استطاع أن يحمل عليهم هذه الحملة العنيفة فى تهافت الفلاسفة؟!

لا يعنى هجوم الغزالى باسم العقل على الفلاسفة أنه خلو من العقل، وإنما يعنى

أن العقل فى ذاته، لا يكون - بحال - إلهاً يُقدَّس ثم تُنسى من فئة أهل الإيمان قداسة الإله.

ولو افترضنا مرة ثانية أن الغزالى هاجم العقل حقاً، فهل منعه هذا الهجوم من أن يتخذ منهجاً يقاوم به كل تخريف يطرأ على ظواهر الدين فضلاً عن البواطن والمساير كما قاوم أدعياء الصوفية، وبما نسمى هذا المنهج إن لم يكن منهجاً عقلياً يرى العقل نعمة فيمضى بها إلى أقصى وأقصى سبيل؟!

ليس الغزالى هنا متناقضاً، وإنما هو متنسق إلى أبعد حدود الإتساق، لأنه يرى أن لأدواء كل طائفة علاجاً، وعلاج طائفة الفلاسفة فى أن يحل عنهم هذا التقديس العقلى المطلق الذى يرفع العقل إلى موضع الإله، ويهبط - من ثم - قداسة الألوهية^(١).

٥ - العلوم المقبولة:

وإذا كنا رأينا الغزالى قد رفض بعضاً من العلوم الفلسفية، فإننا هنا نراه يقبل بعضها لا لأنها وليدة عقول الفلاسفة، ولكن لأنها ذات مصادر أخرى. فهو يريد أن يبطل الثقة مطلقاً بالفلسفة وعقول الفلاسفة... ومن العلوم الفلسفية المقبولة عند الغزالى «السياسات والعلوم الخلقية».

أما علوم السياسة: فمجموع كلامهم فيها كما يقول الغزالى يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية، وليست هى ذات مصدر فلسفى وإنما هى - فى نظره - أخذت من كتب الله المنزل على الأنبياء، ومن الحكم الماثورة عن السلف الصالح.

أما العلوم الخلقية: فقد يكون السبب فى قبولها لديه أنها مأخوذة من كلام

(١) انظر: د. محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ٩، ١١، ١٣ وكذلك انظر د. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام. ابن سينا - الغزالى - فخر الدين الرازى - دار الجامعات المصرية ١٩٧٦ ص ٢٢٨: ٢٣١. وكذلك انظر: د. عاطف العراقي: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٩٦. وكذلك انظر: لأندريه كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، ط دار الشعب، القاهرة ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م ص ٤٣. وكذلك د. يحيى هويدى: تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية ج ١ ص ٣٤٤.

الصوفية، لأن جميع كلامهم فيما يرى يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها، وذكر أجناسها، وأنواعها، وكيفية معالجتها، ومجاهدتها. والصوفية هم المتألهون، الثابرون على ذكر الله تعالى، وعلى مخالفة الهوى، وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا.

أما وقد أنكشف لهم في مجاهداتهم من أخلاق النفس وعيوبها، وآفات أعمالها ما صرحوا بها، فليس ببعيد عند الغزالي؛ بل يجزم بأن الفلاسفة أخذوا هذه الأخلاق ومزجوها بكلامهم، توسلاً بالتجمل بها إلى ترويج باطلهم^(١).

ليس هذا بالرجل الذي يريد أن ينشد اليقين عند الفلاسفة، ولكنه رجل أغتاز من الفلسفة والفلاسفة: ساءه أن يراهم على القمة ويرى تعلق الخلق بأفكارهم وبحوثهم فأراد أن يجذبهم إلى القاع ويزعزع ثقة الناس بهم فلطم الفلسفة لطمه حفظها من بعده التاريخ!!

٦ - مذهب التعليمية:

لازلنا بصدد رحلة الغزالي مع الشك والتحصيل، إذ يشرح لنا سيرته العلمية والتحصيلية ويتابع تفنيده لمذاهب التعليم ورجاله الذين أشاعوا بين الناس تحديثهم بمعرفة الأمور، وطلبهم الحق من جهة الإمام المعصوم. ماهو الإمام المعصوم؟ وما هي صفاته ومناقبه؟!

هو الذي يكون معصوماً من الخطأ، يخلف النبي ليكون هو كاشف الأسرار، وهو الإمام الذي سوف يركن إليه في فهم المسلم لدينه فهماً حقيقياً، وإن هذا الإمام العارف بسر الحقيقة، لينقل ذلك السر إلى من يخلفه، وهذا إلى من يخلفه، وهكذا دواليك إلى أن تنتهي السلسلة عند حلقة بعينها^(٢).

كان لابد للغزالي أن يكشف سر هذا الإمام المعصوم، فلما فرغ من تحصيل علم

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١١١.

(٢) د. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي - دار الشروق ط الثامنة ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م ص ١١٢.

الفلسفة وتفهمه، وتزييف ما يزيّف عنه، علم أن ذلك غير واف بكمال غرضه، وأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المضلات^(١).

فلم يجد بُدّاً سوى أن يبحث عن مقالات هؤلاء القوم (التعليمية) وأطلع على ما فى كتبهم وأنتهى من ذلك إلى القول «بالإستغناء بمحمد ﷺ وبعلماء أمته عن أمام معصوم آخر» وأبان معرفة صدق الرسول بطريق أوضح من النظر فى المعجزات وأوثق منه، وهو طريق العارفين^(٢).

ويذهب الغزالي إلى أن المعارف الدينية بل والمعارف الحسائية، والهندسية، والطبيعية، والفقهية، والكلامية أيضاً يمكن وزنها بهذا القسطاس الصادق. وكل علم حقيقى غير وضعى يمكن تمييز حقه عن باطله بهذه الموازين النبوية^(٣).

وإنه ليقول فى إجماع العوام: «إنه ﷺ أفاض إلى الخلق ما أوحى إليه من صلاح العباد فى معادهم ومعاشهم وأنه ما كتم شيئاً من الوحي وأخفاه وطواه عن الخلق؛ فإنه لم يبعث إلا لذلك، ولذلك كان رحمة للعالمين فلم يكن متهماً فيه وعرف ذلك علماً ضرورياً من قرائن أحواله فى حرصه على إصلاح الخلق وشغفه بإرشادهم إلى صلاح معاشهم ومعادهم، فما ترك شيئاً مما يقرب الخلق إلى الجنة ورضاء الخالق إلا دلهم عليه؛ وأمرهم به، وحثهم إليه، ولا شيئاً مما يقربهم إلى النار وإلى سخط الله؛ إلا حذرهم منه ونهاهم عنه، وذلك فى العلم والعمل جميعاً»^(٤).

ولا يفهم صدق الرسول ﷺ إلا بفهم القرآن الكريم الذى أخبر بصدق الرسالة قال: «.. ولكنى تعلمت الموازين من القرآن الكريم ثم وزنت بها جميع المعارف الإلهية،

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١١٦.

(٢) الغزالي: القسطاس المستقيم: مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالي - بتحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، الجزء الأول ١٩٠٧ هـ ص ٥٥.

(٣) الغزالي: القسطاس المستقيم ص ٦٠.

(٤) الغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام ص ٢٥.

بل أحوال المعاد، وعذاب القبر وعذاب أهل الفجور، وثواب أهل الطاعة، .. فوجدتها جميعها موافقة لما فى القرآن ولما فى الأخبار، فتيقنت أن محمداً صادق وأن القرآن حق»^(١).

من أجل ذلك؛ فلم تكن حاجة الغزالي إلى إمام معصوم، وهو لا يريد أن يبين فساد مذهب «التعليمية» بقدر ما يقصد أن مذهبهم ليس فيه شيء من الشفاء، المنجى من ظلمات الآراء. وإنه ليرى: «.. بل إنهم مع عجزهم عن إقامة البرهان على تعيين الإمام، طالما جارياتهم، فصدقناهم فى الحاجة إلى التعليم، وإلى المعلم المعصوم، وأنه الذى عينوه، ثم سألناهم عن العلم الذى تعلموه من هذا المعصوم، وعرضنا عليهم إشكالات فلم يفهموها، فضلاً عن القيام بحلها...!! فلما عجزوا أحوالوا على الإمام الغائب، وقالوا: إنه لا بد من السفر إليه، والعجب أنهم ضيعوا عمرهم فى طلب المعلم وفى التبجح بالظفر به، ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً، كالتضخم بالنجاسة يتعب فى طلب الماء حتى إذا وجده لم يستعمله، وبقي متضمخاً بالخبائث»^(٢).

يتهافت أماننا - إذن - مذهب الباطنية الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم، المخصوصون بالإقتباس من الإمام المعصوم. وهكذا يوضح لنا الغزالي عجز هذه الفرق عن الوصول إلى الحق أو أن وصولهم إليه لا ينم عن الحقيقة الخالصة التى تمنح اليقين الآمن بعيداً عن شطط العقول وفتنة الأفكار.

٧ - تعليق على مصدر الشك والتحصيل:

إذا كان الغزالي لم يجد فى هذا المصدر التحصيلى جملة شفاة المنجى له من ظلمات الأفكار والآراء.. فأين عساه يجده إذن؟!

الواقع أن الغزالي كما قدم لنا عرضاً شيقاً لسيرته مع المذاهب الفكرية وأصناف

(١) الغزالي: القسطاس المستقيم ص ٥٩ وكذلك انظر الغزالي: جواهر القرآن، النمط الثانى فى درر القرآن -

تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى د. ت ص ١٠١.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٢٤.

الطالبين، وهو ما عنوانه بمصدر الشك والتحصيل «الدال على منهج الغزالي في الرد والتفنيد»؛ تجاوزاً منّا باعتباره مصدراً معرفياً.

كذلك، وجدنا أنه يرى أن هؤلاء الطالبين للحق - وإن كان فيهم من يقترب من الطريق الصحيح - إلا أنهم جميعاً ليسوا طالبين حقيقيين. أو بالأحرى أن حقهم ليس هو الحق الذي ينشده الغزالي فتشقى به غلته. وإنما الطريق الصحيح للحق هو طريق التصوف موضوع «المصدر الروحي».

ففى هذا الطريق تتمثل مسيرة الغزالي الروحية وينجلي له اليقين بعد عناء طويل، وفى هذا المصدر الروحي وجد الغزالي نفسه .. ولولا وجود هذا المصدر لبقى الغزالي متردداً بين ظلمات الحيرة والشكوك، ولكنه بفضل الطريق الصوفى الذى جعله وسيلة الحقيقة فى اكتساب المعارف، وطريقاً بلغ به آفاق اليقين؛ استطاع أن يقرر إن الطريقة القويمة بين جميع الطرق هى طريقة الصوفية: «فهى التى أنتشلته من وهدة الشكوك التى نردى فيها، وهى التى بسببها فضل المتصوفة على الفلاسفة والمتكلمين. وهى عنده مصدر العقيدة الدينية»^(١).

ثانياً: المصدر الروحي:

لم يكن المصدر الروحي عند الغزالي طريقاً عملياً سلوكياً فقط. وإنما كان مركباً من أصليين هامين: العلم والعمل.

فى الأصل العلمى والأصل العلمى يجتمع المصدر الروحي. وفى الأصل العلمى تتوافر فضيلة التحصيل التى خصص لها الغزالي جزءاً كبيراً من مجهوداته. فبعد أن فرغ من إختبار الفرق المختلفة السابقة وتحصيل علومها.. أقبل بهمته على طريق الصوفية وعلم أن طريقتهم إنما تتم بتلازم الأصلين الهامين: العلم مع العمل. أما العلم: فموجود فى تراث الصوفية كما سيحكى لنا الغزالي.

(١) الدكتور سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزالي ص ١٢٣.

وأما العمل: فهو قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها العبد إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله.

(١) في الأصل العلمي:

يذكر الغزالي أنه حين اتجه إلى التصوف كان العلم عليه أيسر من العمل، فبدأ - كمعادته - في تحصيل علوم القوم، فقرأ كتب صوفية القرنين الثالث والرابع، ومن هؤلاء الذين وقف على أقوالهم وحصل منهم مفاهيم التصوف، أبو طالب المكي صاحب «قوت القلوب»، والشارح المحاسبي وأبو القاسم الجنيد، وغيرهم^(١).

على أن أكثر مزية اكتسبها الغزالي من هؤلاء الأساتذة، وأكبر أثر تركه التصوف السنن عليه هو «فضيلة الاعتدال» الدالة على صدق الطريق، وعدم الإفراط في الدعاوى والشطحات - كما سنرى خلال الصفحات القادمة من البحث. والملاحظ أن الغزالي في الأصل العلمي يركز تركيزاً شديداً على العلم، بل يفضلُه - أحياناً - على العبادة إذا كانت خالية من العلم، فإن العبادة من الجاهل لا تفيد.. كما يذهب في الأصل العملي إلى أن منهج الصوفية وطريقهم يرمي إلى تفضيل العبادة على العلم بشرط أن تكون العبادة خادمة للعلم وليست خالية منه^(٢). فالعلم أشرف جوهرًا من عبادة الجاهلين، بل هو أشرف من العبادة على الإطلاق، ولكن لا بد للعبد من العبادة مع العلم وإلا كان

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٢٥ وأيضاً: د. أبو الوفاء التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٩٣.

(٢) وهذا ما دعى الدكتور زكي مبارك يعتبر أن في هذا تناقضاً. وقد ذكر أنه لاحظ أن الغزالي لم يكن موحد الرأي في هذا البحث، فتارة يقدم العلم على العمل، وأخرى يقدم العمل على العلم. يقول الدكتور: «ويخيل إليّ أن نزعة الصوفية كانت سبب هذا التردد، بل وأحسب أيضاً أنه كان يداري أهل عصره، ويسايرهم في كثير من الشئون. فقد أراه بهم بالكشف عن المقصود من العلم المفضل عن العمل لم يتراجع، ولو جرّوا قليلاً لبين لنا أن العلم النافع لا يقتصر على معرفة العبادات، وما إليها من دقائق التصوف والتوحيد، بل هنالك البحث في طبائع الأشياء، والتنقيب عن السر في أن الله سخر لنا ما في الأرض جميعاً». (د. زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي ص ١٧٥)، ولنذكر أن لنا وقفة مع د. زكي مبارك بعد قليل.

علمه هباءً مثنوياً، فلا يتم منهاج العابدين إلا بقطع عقبة العلم. يقول الغزالي: «فإن العلم بمنزلة الشجرة والعبادة بمنزلة ثمرة من ثمراتها، فالشرف للشجرة إذ هي الأصل لكن الانتفاع بما يحصل بثمرتها، وعليه لابد للعبد أن يكون له من كلا الأمرين حظ ونصيب. ولأجل هذا، قال الحسن البصري رحمه الله: «أطلبوا هذا العلم طلباً لا يضر بالعبادة وأطلبوا هذه العبادة طلباً لا يضر بالعلم»^(١).

بيد أن شرف العلم مقدّم على العبادة. وإنما صار العلم أصلاً متبوعاً في تقديمه على العبادة لأمرين:

أحدهما - كما يرى الغزالي - أن يطلب العبد السلامة في حصول العبادة. فعلى الإنسان أن يعرف أولاً المعبود ثم يعبده وإلا فكيف يعبد من لا يعرفه بأسمائه وصفاته ذاته وما يجب له، وما يستحيل في نعته، فربما يعتقد فيه وفي صفاته شيئاً والعباد بالله مما يخالف الحق فتكون عبادته هباءً مثنوياً: «فمن لم يتعلم العلم لا يتأتى له أحكام العبادات والقيام بحقوقها كما ينبغي. ولو أن رجلاً عبد الله سبحانه عبادة ملائكة السموات بغير علم كان من الخاسرين»^(٢).

ومن الواضح في هذا النص تشديد الغزالي على طلب العلم، لأنه بمثابة الفريضة التي لا يتخلى عنها إلا أبله جهول. ويعد هذا التشديد على طلب العلم بما يلزم المسترشد فعله من الواجبات الشرعية قال بعد كلام طويل «فإن للأعمال الظاهرة علائق من المساعي الباطنة تصلحها وتفسدها كالإخلاص، والرياء، وذكر المنّة وغيره، فمن لم يعرف هذه المساعي الباطنة، ووجوه تأثيرها في العبادات الظاهرة، وكيفية الإحتراس منها وحفظ العمل عنها، فقلما يسلم له عمل الظاهر أيضاً، فتفوته طاعات الظاهر والباطن ولا يبقى بيده إلا الشقاء والكدر».

فالغزالي يحرص على رعاية الأعمال الظاهرة برعاية العلم، وهذا ليس بالقليل في الطريق الصوفي. أما الأمر الآخر الذي يوجب تقديم العلم على العبادة: أن العلم

(١) الغزالي: منهاج العابدين ص ٦، ٩.

(٢) الغزالي: منهاج العابدين ص ٧.

النافع يثمر خشية الله تعالى، ويورث المهابة، فمن لم يعرف الله حق المعرفة لم يهبه حق مهابته، ولم يعظمه حق تعظيمه .. بالعلم يعرفه ويعظمه ويهابه؛ فصار العلم يُثمر الطاعات كلها ويحجز عن المعصية كلها؛ وهذان الأمران هما مقصدان العبد في عبادة الله^(١).

العلم؛ هو الخاصة الأولى التي يهتم بها الغزالي، وهو المزية الفضلى التي يسعى إليها السالكون من المعتدلين، وهنا نتذكر أحاديث الجنيد عن العلم بما له من فوائد لا تحصى إذا راعاها العبد قوّمت مسيرته السلوكية وأعانته على اجتياز مفاوز الطريق.

وإذا سألنا الغزالي عن العلم الذي يقصده في هذا المقام، أجابنا بأنه ينقسم إلى قسمين: الأول: العلم العلمي وهو متعلق بعلم الأصول. والثاني: العلم العملي وهو متعلق بعلم الفروع.

والأخير يتيح الفرصة للمسلم لمعرفة قواعد العمل إذ كيف يعمل العامل وهو جاهل بكيفية العمل؟

وهذا العلم العملي - كما قسمه الغزالي - يشتمل على ثلاثة حقوق^(٢).

(١) حق الله تعالى: وهو أركان العبادات مثل الطهارة، والصلاة، والزكاة، والحج، والجهاد، والأذكار، والأعياد، والجمعة وزوائدها من النوافل والفرائض.

(٢) حق العباد: وهو أبواب العادات، ويقسم إلى وجهين:

أ - المعاملة: مثل البيع، والشركة، والهبة، والقرض، والدَّين، والقصاص وجميع أبواب الديات.

ب - المعاقدة: مثل النكاح، والطلاق، والعتق، والرق، والفرائض ولواحقها، ويطلق اسم الفقه على هذين الحقلين.

(١) الغزالي: منهاج العابدين ص ٧.

(٢) الغزالي: الرسالة اللدنية ص ١٠٩ - ١١٠.

(٣) حق النفس: وهو علم الأخلاق. والأخلاق إما مذمومة ويجب رفضها وقطعها، وإما محمودة ويجب تحصيلها وتحلية النفوس بها.

تلك كانت علوم المعاملة التي نبه عليها الغزالي في كثير من مؤلفاته إذ لا يمكن لأى متصوف كائناً ما كان الإستغناء عنها، لأنها وسيلة الجمع بين الشريعة والحقيقة؛ وهو المقصد الأسنى للتصوف قاطبة. وقد نبه من قبل أيضاً؛ أقطاب التصوف السنن المعتدل كالحارث المحاسبى والجنادى والقشيري وغيرهم على هذه العلوم باعتبارها تنظيف للظاهر وإحسان للعلاقة الباطنية فى نفس الوقت. ثم نرى الغزالي بعد ذلك يذهب إلى تصنيف العلوم المطلوبة وتفصيلها على قدر العبادة كعلم التوحيد، وعلم السر، وشرح عجائب القلب، وعلم الشريعة. ولا يلزم العبد معرفة تفصيلية دقيقة متعمقة بهذه العلوم إلا بالقدر الذى لو تركه تفسد عبادته ويطل عمله.

وعقبة العلم ليست سهلة، وإنما هى عقبة كثود إلا أن بها - فيما يقول الغزالي - ينال المطلوب ويتحقق المقصود. ونقل من أخبار على كرم الله وجهه أنه قال: «مايسرنى أن لو مت طفلاً، وأدخلت الجنة ولم أكبر فأعرف ربي. فإن أعلم الناس بالله أشدهم خشية وأكثرهم عبادة وأحسنهم فى الله تعالى نصيحة».

يقول الغزالي مبيناً شدة عقبة العلم وأنها تحتاج إلى مجالدة وفهم، وهو فى ذلك يمثل أحسن عباد الله فى الله نصيحة، كما ذكر الإمام على: «أبدل نفسك فى الإخلاص فى طلب العلم، وليكن الطلب طلب دراية، لا طلب رواية»^(١).

هذه ولا ريب قاعدة من أهم القواعد المنهجية التى يركز عليها منهج البحث عند الغزالي، ويفتقر إليها كثير من الباحثين فى هذا الزمان، فطلبهم للعلم فيما يلاحظ طلباً للرواية والحفظ وليس للفهم والدراية. فهلا أصاخوا لنصيحة الغزالي، وفهموا «النصوص» فهم دراية قبل النقل والرواية؟

ولعل هذا ما دفع الغزالي - فيما يقول الدكتور زكى مبارك - إلى أن يكون طالب

(١) الغزالي: منهاج العابدين ص ٨.

علم بمعنى الكلمة، يعرف أن واجبه يقضى عليه بأن يعلم حقيقة كل نحلة، وكنه كل مذهب، ومقصد كل فرقة، ومرمى كل عقيدة. ولم يكن من أولئك الطلبة الأغبياء الذين لا يعرفون غير رأى واحد: يعيشون عليه، ويموتون عليه^(١).

بالأصل العلمى فى المصدر الروحى وقف الغزالى على حقيقة التصوف، ولما وصل إلى هذه الحقيقة، عرف بعد ذلك أن طريق العلم عند هؤلاء القوم ليس التعلم فقط، وأن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه إلا بالذوق والحال، وتبدل الصفات: «وكم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة وحد الشيع وأسبابهما، وشروطهما وبين أن تكون صحيحاً وشيعان.. فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها، وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد، وعزوف النفس عن الدنيا»^(٢).

وبعد أن حصل الغزالى العلم؛ علم علم اليقين أن الصوفية أرباب الأحوال. لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصله، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه لا بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك. وقد ظهر له أن لامطمع فى سعادة الآخرة إلا بالتقوى، وكف النفس عن الهوى. وأن رأس ذلك كله، قطع علاقة القلب عن الدنيا: بالتجافى عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى. وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه، والمال والهرب من الشواغل والعلائق.

وهنا ينتقل الغزالى من طور العلم إلى طور العمل.. وتصير عند ذلك العلوم العملية هى المفضلة لديه. يقول فى الإحياء: «ودقائق علوم القلب تتفجر بها ينباع الحكمة من القلب، وأما الكتب والتعليم، فلا تفى بذلك، بل الحكمة الخارجة عن الحصر والعد، أنما تتفتح بالمجاهدة والمراقبة ومباشرة الأعمال الظاهرة والباطنة، والجلوس مع الله عز وجل مع حضور القلب بصافى الفكرة والإنقطاع إلى الله تعالى عما سواه، فذلك مفتاح الإلهام ومنبع الكشف»^(٣).

(١) د. زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى ص ٤٢.

(٢) الغزالى: المنقذ من الضلال ص ١٢٦ - ١٢٧ وكذلك د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الاسلام ص ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧.

(٣) الغزالى: الإحياء ج ١ ص ٧١.

ويبين لنا الغزالي أن كثرة العلم بلا عمل لا تفيد، ولا يستغنى بها طالب القربة إلى الله، تمامًا كما لا تفيد العبادة من الجاهل، ولا تغنيه عن العلم، إنما العمل بالعلم من جانب العبد سبيل إلى ورثة ما لم يكن يعلم.

يقول وقوله صادق لا ريب فيه: «فكم من متعلّم طال تعلمه ولم يقدر على مجاوزة مسموعه بكلمة، وكم من مقتصر على المهم في التعلم، ومتوفر على العمل ومراقبة القلب فتح الله له من لطائف الحكمة ما تحار فيه عقول ذوى الألباب»^(١).

وقبل أن نتحدث عن الأصل العملي في المصدر الروحي عند الغزالي نحب أن نناقش هذه الآراء التي تتعلق بالأصل العلمي. ولتنويف ليجد إهتماماً بالغاً من الغزالي بموضوع العلم خلال الصفحات المقبولة من البحث.

مناقشة الآراء:

أنكر الأقدمون من العلماء فضلاً عن المحدثين؛ على الغزالي، فكما وجدنا أن معظم علماء الصوفية لم يسلموا من النقد والهجوم ومنهم المحاسبي والجنيد وأهل الاعتدال في التصوف، فكذلك الغزالي لم يسلم من النقد والتعنيف في كثير من الأحيان لا قديماً ولا حديثاً. ولسوف نتعرض لذلك في أعقاب هذا الفصل. وما يعيننا هنا هو مناقشة الآراء التي تتعلق بالأصل العلمي عند الغزالي.

(١)

ينتقد الدكتور زكي مبارك في كتابه: «الأخلاق عند الغزالي» الصفات التي منها كثرة الحفظ وإبراز الخصائص العلمية. ويقول إن الغزالي إذا تحدث عن هذه الصفات في إحدى كتبه «كالمنقذ من الضلال» فإنما يتحدث عنها بسذاجة ظاهرة تدل على طيبة ودلائها على الغفلة أقرب!^(٢).

(١) الغزالي: الإحياء ج١ ص ٧١ وكذلك الرسالة اللدنية ص ١٠٠.

(٢) الدكتور زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي: الصفحات ٣٨، ٨٥، ٧٠ ولذا ذكر أن كثيراً غير هذه الصفحات مليئة بالهجوم فالكتاب كله نقد في الغزالي بداعي وبدون داعي!

ويبدو أن الأستاذ الدكتور أراد هدم التراث الإسلامى بأكمله بهجومه على الغزالي، فإن جميع القدماء إذا تحدثوا عن صفاتهم أرادوا إبراز العقلية الموسوعية في الإسلام، وهي عقلية لاتعرف التخصص، ولكنها مشمولة برعاية الحيلة والإتساع في ميادين النظر والآداب بلا استثناء.

ولم يكن كثير على الغزالي وغيره من علماء الاسلام أن تتوفر لديهم هذه العقلية الموسوعية، بمقدار ما تتوافر لديهم تلك القدرة العالية وذلك الإقتدار الذهني وملكات الحفظ والفهم في زمن كانت فيه الكتابة والتأليف والتحرير هي ميدان النبوغ والعبقرية، وكان الإعتكاف فيه على البحث والكتابة أقل خصائص العلماء.

فهل الذى يتحدث عن صفاته ومواهبه في الحفظ والتعليم يرمى بالنقد وبالسذاجة، ويوصف بالغفلة والعتاد؟.. كيف وتراثنا العربى قائم على هذه الخاصية؟ كان الأولى أن يرمى كل العلماء والمفكرين الإسلاميين الذين تناولوا هذه الخاصية التى شاكت الدكتور زكى مبارك فإنها وجدت لديهم جميعاً مع فارق الدرجات!

وقد علل الدكتور قول الغزالي بأن العلم الشريف هو الذى يتعلق بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر بسؤال قال فيه: «ولكنى أحب أن أضع هذا السؤال: أياكون من يشغل نفسه بهذا النوع من المعرفة. أفضل أمام العقل والشرع ممن أفنى عمره فى درس الطب حتى استطاع أن يعرف كيف تغزى الديدان التى تحدث البول الدموى، والتى تهلك من كل عام مايمد بالملايين؟ وهل يقدم محبى الدين بن عربى يوم القيامة، على من يقضى حياته لا فى التفكير فى ملكوت الله، بل فى غزو السل والسرطان؟»^(١).

ولإننا نحبيب.. نعم!

نعم .. يقدم محبى الدين بن عربى يوم القيامة على من يقضى حياته فى غزو السل والسرطان مع علمنا بأن هذا الأمر يرد إلى الله تعالى فى المقام الأول. ومع إيماننا

(١) الدكتور زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالي، ص ١٧٧.

أن الغزالي لم يحقر أيًا من العلوم ولكنه نادى بالشرف بين العلوم - كما سيأتي - وأنه لم يقلل من قدر أى علم منها وإنما - بحسب تفاوت النفوس، لن يكون الجميع من طلاب الملكوت الإلهي، كما أنه لن نجد الجميع من طلاب المعارف العلمية والطبية.

فهذه ملكة زائدة - كما تقدم تفصيله - ومع يقيننا بأن لكل صناعة أهل، ولكل علم رجال. إلا أننا لو نظرنا إلى الفارق بين العلمين، نجد شاسعًا عظيمًا، وكذلك يكون الفارق بين طلاب هذين العلمين: علم الملكوت؛ وعلم الطلب مثلاً شاسعًا عظيمًا: ففرق، وفرق كبير بين علم يوجب على صاحبه نكران الذات، والتعلق بالله، وتقديم النفس قربانًا إليه تعالى مراعاة لأوامره وإجتناباً لنواهيه. وعلم آخر بواعث أصحابه أهواء النفس ومطامع الجسد، ودوافعهم التنافس على المناصب وقيادة الصناعات!!

وفرق؛ وفرق كبير؛ بين علم يبذل صاحبه كل ما فى نفسه ليكون فى معية الله، وعلم آخر يبذل صاحبه كل ما فى وسعه ليصفق له الناس بالتفوق والنبوغ فى ميادين الحياة.

وفرق؛ وفرق كبير؛ بين علم يدرك صاحبه أنه لن ينل من ورائه إلا طريق الآخرة، فهو معرض عن لذات الدنيا وأطايب الحياة فى سبيل هذا المطلب الرفيع. وعلم آخر كثيرًا ما تكون دوافع النبوغ والتفوق فيه ترجع إلى إكتناز الأموال، وتكديس الأرصدة فى حسابات البنوك.

والذى يفنى عمره فى درس الطب، لا يفنيه - فى الأغلب الأعم - بدافع خدمة الناس، وتوفير الراحة لبني الإنسان، وإنما يفنيه ليقال إنه طبيب مرموق يُشَدُّ إليه الرحال، ويشترط «الأتعاب» والأجور كما يتشترط سمسار الشقق المفروشة أو كما يتشترط العاملون فى معارض البيع والشراء علناً بالمزاد!

علم يؤدى إلى هذه النتيجة، وأقل سلبياته أنه يقذف بصاحبه فى عملية تجارية رخيصة تحت ستار خدمة الناس وخدمة المجتمع. علم أقل ما فيه من إنحراف أنه لا يوفى حقوق الأمانة العلمية ولا يحافظ على الرسالة التى نيط بها. علم يفضى إلى مثل هذه

النتائج، لا يقبله الشرع، ولا يقبله العقل، ولا يقدم صاحبه يوم القيامة على محبى الدين بن عربى الذى قضى حياته لا فى غزو السل والسرطان، بل فى التفكير فى ملكوت الله!!.

ونعود إلى الغزالي، فهو حين يتحدث عن هذه العلوم لا يقصد العلوم الدنيوية ولكنه يقصد العلوم الأخروية، التى ترجع إلى «العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وملكوت السموات والأرض. وعجائب النفوس الإنسانية والحيوانية من حيث أنها مرتبطة بقدرة الله عز وجل لا من حيث ذواتها»^(١). ولكنه لم يحرم قط العلوم الدنيوية بل قال إنها أقل شرفاً من العلوم الأخروية، وإنما يتسم تفاوت العلوم بتفاوت شرفها، وأشرف العلوم ثمرة العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله وما يعين عليه، فإن ثمرته السعادة الأبدية.

قال فى ميزان العمل: «إن شرف العلم يدرك بشيئين: أحدهما بشرف ثمرته والآخر بوثاقة دلالاته، وذلك كعلم الدين وعلم الطب. فإن ثمرة علم الدين الحياة الأبدية التى لا آخر لها، فكان أشرف من علم الطب فإن ثمرة علم الطب حياة البدن إلى غاية الموت، وأما الحساب إذا أضفته إلى الطب، فالحساب أشرف باعتبار وثاقة دلالاته، فإن العلم به ضرورى غير متوقف على التجربة بخلاف الطب، والطب أشرف باعتبار ثمرته؛ فإن صحة البدن أشرف من معرفة كمية المقادير، والنظر إلى شرف الثمرة أولى من النظر إلى وثاقة الدليل»^(٢).

وقال أيضاً فى الرسالة اللدنية: «أعلم أن العلم شريف بذاته من غير نظر إلى جهة المعلوم حتى أن علم السحر شريف بذاته؛ وإن كان باطلاً، وذلك أن العلم ضد الجهل، والجهل من لوازم الظلمة، والظلمة من حيز السكون، والسكون قريب من العدم، ويقع الباطل والضلالة فى هذا القسم»^(٣).

(١) الغزالي: ميزان العمل، ص ٥٣.

(٢) الغزالي: ميزان العمل ص ١٣٢.

(٣) الغزالي: الرسالة اللدنية ص ٩٩ - ١٠٠.

فإذا كان الغزالي قد أطلق «الشرف» والرفعة على علم كعلم السحر مثلاً؛ السحر، لا لشيء إلا لأنه علم، فما بالك بالعلوم الأخرى التى تخدم الإنسان وتفيده فى شئون الحياة. وكيف ينهى عنها أو يفاضل بينها وقد مدح العلوم كلها بغير إستثناء؟!

(٢)

وقد فرق الدكتور زكى نجيب محمود بين العلم والعمل عند الغزالي، وكان أول ما عناه من هذه التفرقة هو: «أن ورود الألفاظ فى سياقها القديم، ثم ورودها هى نفسها فى سياقها الجديد. قد لا يدل على أن الفكر الجديد هو نفسه الفكر القديم، إلا إذا حللنا المراد بتلك الألفاظ، فإذا هذا المراد واحد فى الحالتين»^(١).

ويريد الدكتور زكى نجيب محمود أن يخلص إلى أن معنى العلم والعمل عند الغزالي فى الفكر القديم غير معناه فى الفكر المعاصر وأن إتسقت مدلولات الألفاظ. يقول: «فقد أتصور مفكراً معاصراً يقابل الغزالي فى زمنه، ويتصدى لبحث مثل بحثه، ليدل معاصريه على «ميزان العمل» المؤدى إلى «السعادة». أقول: إننى قد أتصور مفكراً معاصراً يبدأ بداية أخرى غير البداية التى بدأ بها الغزالي ورتب عليها نتائج. فأولاً هو يتفق مع الغزالي فى أن «السعادة لا تنال إلا بالعلم والعمل»، لكنه يمضى ليقول إن السعادة التى يقصد إليها هى سعادة الإنسان هاهنا على هذه الأرض وفى هذه الحياة الدنيا، وأن هذه السعادة «الدنيوية» التى هى مقصد - لا السعادة «الأخروية» التى كانت هى كل شيء عند الغزالي - إنما تنال بالعلم والعمل. ولكن أى علم وأى عمل؟.. هنا يكون الفارق، وهنا ينبغى التحديد..

ربما وجد هذا المفكر المعاصر أن العلم المقصود هو العلوم الطبيعية بمعناها الحديث من فيزياء وكيمياء وما إليها، وأن العمل المقصود هو قبيل مايجرى فى المعامل من تجارب من شأنها أن تخلق لنا من الوسائل والأدوات والأطعمة والأشربة والثياب والمساكن والمواصلات ما لم يكن للعصور السابقة عهد بمثله»^(٢).

(١) د. زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى ص ١٨٢.

(٢) د. زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى ص ١٨٣.

ووجهة نظر الدكتور زكي نجيب محمود هنا لا غبار عليها، فهي تنتقل بالإطار الفكري من عالمه القديم إلى عالم حديث نحن أحوج ما نكون إليه في مساهرة العصر. وفي نفس الوقت لانهدم التراث هدمًا كليًا، ولا تفهمه فهمًا متعسفًا، ولكنها تجمع بين فضائل الأصالة وعراقتها وبين روح العصر الذي نعيشه ونحياه، فلا بد من هضم الماضي بمثلًا في قيم التراث بحيث لم يعد له وجود قائم بذاته إلا من ناحية كونه غذاء يسرى في دمائنا، «فإذا كان في تصور الرؤية القديمة أن «الكمال» قد كان متحققًا في حياة السلف، ففي تصور الرؤية الجديدة أن «الكمال» سوف يكون؛ فلا بد لنا من شدة إلى عصرنا شدًا لنحيا على دعائمه الصحيحة والصحيحة فقط دون أن نلفظ التراث بما فيه من قيم لفظًا كاملاً»^(١).

(٢) في الأصل العملي؛

لقد كشف لنا «المنقذ من الضلال» أن الغزالي حصل كل هذه العلوم من أئمة التصوف، وفرغ من الإطلاع على كنه مقاصد الصوفية العلمية. فإذا كان الأمر كذلك، فلم لا يصير متصوفًا بعد كل هذا النظر وذاك الإطلاع؟

الحقيقة - كما يذكر الغزالي نفسه - أن الطريق لا يتم بمجرد الإطلاع والنظر فقط، ولكنه يتم - كما سبقت الإشارة - بعلم وعمل. والإقتران بين الأصل العلمي والأصل العملي لازم من لوازم السلوك إن لم يكن أهمها على الإطلاق. ولا يجوز أن يتقدم العمل وصاحبه بالعلم جاهل تمامًا كما لا يجوز أن يكون الإنسان متصوفًا بمجرد الإطلاع على مقاصد الصوفية.

فماذا كانت أحوال الغزالي حين أراد أن يبلغ اليقين من الطريق الصوفي، وهو الرجل الذي خطى في سبيل ذلك خطوات بالغة. لم يبق إذن - إلا الخطوة الأخيرة. ففي سبيل هذه الخطوة المرحلية الأخيرة تهون كل المصاعب والعقبات، وها قد أوشك نجم الحيرة على الغروب!

(١) د. زكي نجيب محمود: قيم من التراث، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ص ٣٢١،

أقبل الغزالي على المرحلة العملية والسلوكية، فكان أول ما لاحظته من أحواله أنه منغمس في العلائق التي حدثت به من جميع الجوانب؛ ولم تكن أعماله - وأحسنها التدريس والتعليم - إلا غرضاً من أغراض الدنيا لا تنفع في طريق الآخرة.

ولندع الغزالي يحدثنا عن هذه المرحلة المهمة في حياته فهو يصورها أروع تصوير وأصدق؛ بعبارات عذبة يقول فيها: «ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى. بل باعثها ومحركها طلب الجاه، وانتشار الصيت: فتيقنت أنني على شفا جرف هار، وأنى قد أشفيت على النار، إن لم اشتغل بتلافي الأحوال.

» فلم أزل أفكر فيه مدة، وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد، ومفارقة تلك الأحوال يوماً، وأحل العزم يوماً، وأقدم فيه رجلاً وأوخر عنه أخرى... لاتصدق لى رغبة فى طلب الآخرة، بكرة إلاّ وتحمل عليها جند الشهوة حملة، فتفتريها عشية فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى سلاسلها إلى المقام، ومنادى الإيمان ينادى: الرحيل الرحيل، فلم يبق من العمر إلاّ قليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل، رياء وتخيل، فإن لم تستعد الآن للآخرة، فمتى تستعد؟ وإن لم تقطع هذه العلائق فمتى تقطع؟^١

فعند ذلك تنبعث الداعية، وينجزم العزم على الهرب والفرار. ثم يعود الشيطان ويقول: هذه حالة عارضة، إياك أن تطاوعها، فانها سريعة الزوال، فإن أذعنت لها، وتركت هذا الجاه العريض، والشأن المنظوم الخالى عن التكدير والتنغيص، والأمر المسلم الصافى عن منازعة الخصوم، ربما ألتفتت إليه نفسك ولا تيسر لك المعادة^(١).

إلى هنا.. والأمر لا يزال بين التجاذب والتردد؛ وحالة الغزالي النفسية والوجدانية لم تثبت على قرار. كيف يقطع علائق شهوات الدنيا وهى تتجاذبه من كل جانب، وتسيطر عليه حتى لا يكاد يلبى منادى الإيمان: فالأمر - إذن - جد خطير. فإن لم يستسلم الغزالي لدواعى الآخرة، فلن يجد اليقين الذى كان ينشده حتى كلفه من العناء ما يطيق

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٢٨، وانظر كذلك د. عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص ٢٠٥.

وما لا يطيق.. قال: «فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودواعي الآخرة؛ قريباً من ستة أشهر أولها: رجب، سنة ثمان وثمانين وأربعمائة. وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الإضطرار؛ إذ أقفل الله على لساني، حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً، تطيباً للقلوب المختلفة إلى، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة، ولا أستطيعها ألبة حتى أورثت هذه العقلة في اللسان، حزناً في القلب، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب، فكان لا ينساع لي ثريد، ولا تنهضم لي لقمة، وتعدي ذلك إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج.

وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب، ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلا بأن يتروّح السر عن الهم الملم.

ثم لما أحسست بعجزى، وسقط بالكلية اختياري، ألتجأت إلى الله تعالى إتجاء المضطر الذي لا حيلة له. فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه. وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه، والمال، والأولاد، والأصحاب^(١).

إلى هنا؛ وقد بلغ الغزالي الخطوة الأولى من المرحلة العملية.. توجيه العزيمة ناحية السلوك. وتمثل هذه المرحلة في مجاهدة الهوى، كيما تزول الحوائل والعوائق الشاغلة عن الله، وتصفية القلب إختياراً لسبيل العمل والمجاهدة. لم يبق إذن سوى السلوك. فماذا كان من أمره؟ فارق الغزالي بغداد، ودخل بلاد الشام، فطبق العلم على العمل وقرن التحصيل بالتطبيق.

قال: «دخلت الشام، وأقمتُ به قريباً من سنتين لا شغل إلا إلى العزلة، والخلوة، والرياضة، والمجاهدة: إشتغلاً بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب للذكر الله تعالى. كما كنت حصلته من علم الصوفية: فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق، أصعد منارة المسجد طول النهار، وأغلق بابها على نفسي. ثم رحلت منها إلى بيت المقدس، أدخل كل يوم الصخرة، وأغلق بابها على نفسي. ثم تحرّكتُ في داعية فريضة

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٢٩ وانظر كذلك د. زكي مبارك الأخلاق عند الغزالي ص ٤٦.

الحج والإستمداد من بركات مكة والمدينة. وزيارة رسول الله ﷺ بعد الفراغ من زيارة الخليل، صلوات الله عليه؛ فسرتُ إلى الحجاز. ثم جذبتني الهمم، ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته، بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه فأثرت العزلة به أيضاً. حرصاً على الخلوة، وتصفية القلب للذكر، وكانت حوادث الزمان، ومهمات العيال، وضرورات المعاش، تغير في وجه المراد، وتشوش صفوة الخلوة، وكان لا يصفو لي الحال إلا في أوقات متفرقة. لكنني مع ذلك لا أقطع طمعى منها، فتدفعني عنها العوائق وأعود إليها^(١).

وداوم الغزالي على ذلك عشر سنين. عشر سنين قضاهما في العزلة والتفرد، وتطبيق منهج الصوفية، ذلك المنهج الذي تحدث عنه في «ميزان العمل» و«الإحياء» بالتفصيل بعد أن بين اختلافه عن طريق النظار من أهل العلم. فالطريق عند الصوفية يتم بتقديم المجاهدة: بمحو العبد للصفات المذمومة وقطع العلائق الشاغلة، والإقبال بكل الهمة على الله تعالى.

ومتى حصل له ذلك، فاضت عليه الرحمة، وأنكشف له سر الملكوت، وظهرت له الحقائق، وليس عليه إلا الإستمداد بالتصفية المجردة، وإحضار النية مع الإرادة الصادقة، والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة.. إذ الأولياء والأنبياء أنكشف لهم الأمور وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها لا بالتعلم بل بالزهد في الدنيا والإعراض والتبرُّي عن علائقها. والإقبال بكل الهمة على الله تعالى؛ فمن كان لله كان الله له^(٢).

ولما دخل الغزالي طريق الصوفية عرف تماماً أن السبيل إليه لا يكون إلا بقطع العلائق من الدنيا بالكلية، كما لا يحصل إلا بالمحافظة على منهج الصوفية الذي يهدف إلى «الفناء». فمن حكاية الغزالي لهذا المنهج تستشعر أن فيه كل التعبير عن «حال الفناء» متوجَّاً بتجربة روحية خالصة.

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٣٠.

(٢) الغزالي: ميزان العمل ص ٤٥ وكذلك الإحياء ج ٣ ص ١٩ وقارن ج ٣ ص ٧٧.

وإليك هذا المنهج: «أن تقطع علائقك من الدنيا بالكلية بحيث لا يلتفت قلبك إلى أهل، وولد، ومال، ووطن، وعلم، وولاية؛ بل تصير إلى حالة يستوي عندك وجودها وعدمها، ثم تخلو بنفسك في زاوية تقتصر من العبادة على الفرائض والرواتب، وتجلس فارغ القلب، مجموع الهم؛ مقبلاً بذكرك على الله تعالى؛ وذلك في أول الأمر بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى. فلا تزال تقول (الله الله) مع حضور القلب وإدراكه إلى أن تنتهي إلى حالة لو تركت تحريك اللسان لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك لكثرة إعتياده، ثم تصير مواظباً عليه إلى أن يمحى أثر اللسان، فتصادف نفسك وقلبك مواظبين على هذا الذكر من غير حركة اللسان، ثم تواظب إلى أن لا يبقى في قلبك إلا معنى اللفظ، ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة، بل يبقى المعنى المجرد حاضراً في قلبك على اللزوم والدوام، ولك إختيار إلى هذا الحد فقط. ولا إختيار بعده لك إلا في الإستدامة لدفع الوسوس الصارفة، ثم ينقطع إختيارك فلا يبقى لك إلا الإنتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء، وهو بعض ما يظهر للأنبياء»^(١).

في هذا النص الطويل يتحدث الغزالي عن الفناء والكشف، فهذه الفتوح التي تحصل بعد قطع العلائق لا تحدث إلا في حال الفناء حيث تركد الحواس ولكن لا يركد الخيال.. وإنما اختصت المكاشفات والمطالعات والإشراقات بحال الفناء عند الغزالي، لأن الفناء لا يكون صاحبه إلا في حالة أشبه بالنوم؛ والرؤى الصادقة التي تحدث في حالات النوم هي من جنس مطالعات الغيب تأتي من يقظة الخيال على قدر الإستعداد والقبول وصدق الهمة.

وليس لها ما يمنعها إلا شهوات النفس وعوائق البدن. قال الغزالي في ذلك: «أما الفناء، فعبرة عن حالة تركد فيها الحواس ولا تشتغل، ويسكن فيها الخيال ولا يشوش، فإن بقيت في الخيال بقية مغلوطة، لم يؤثر إلا في محاكاة ما يتجلى من عالم القدس، حتى يتمثل الأنبياء والملائكة والأرواح المقدسة في قوالب الخيال»^(٢).

(١) الغزالي: ميزان العمل ص ٤٦.

(٢) الغزالي: الأربعين في أصول الدين، دار الجيل، بيروت ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م ط الأولى ص ٤٥.

وربما زاد الغزالي على الجنيد بأقواله في حال الفناء التي تتضمن المشاهدة والكشف وذلك لأسباب تاريخية، فقد استفاد الغزالي من تجاربه الفلسفية والصوفية والكلامية فأضاف كثيراً من الأمثلة الواضحة كما سنعرف ذلك خلال الفصول المقبلة. وأقوال الغزالي في المشاهدة والكشف مستفيضة لا يستطيع الباحث أن يحصرها، وهي تعبرُ تعبيراً دقيقاً عن حال الفناء الصوفي، وتمثل الفتوحات الإلهية التي لا تقبل الوصف أو التعبير بالكلمات فلا يحاول معبرٌ أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح، لا يمكنه الإحتراز عنه^(١). غير أن الغزالي يصف لنا بعضاً من هذه الفتوحات بقوله: «قد يكون أمراً كالبرق الخافط لا يثبت ثم يعود وقد يتأخر، فإن عاد فقد يثبت، وقد يكون متخطفاً، وإن يثبت أمتد ثباته وقد يطول، وقد يتظاهر أمثاله على التلاحق، وقد لا يقتصر على فن واحد، ومنازل أولياء الله فيه لا تحصى لتفاوت خلقهم وأخلاقهم»^(٢).

ومردُّ الأمر في ذلك؛ إلى تطهير محض من جانبك، وتصفية وجلاء ثم استعداد وانتظار فقط، وذلك هو منهج الصوفية الذي فضله الغزالي على كثير من مناهج المتكلمين والنظار والفلاسفة، وقد طبقه واشغل به مدة عشر سنين قضاهما في الخلوة والعزلة والمجاهدة والرياضة. أنقشعت خلالها سحابة الحيرة، ونجّلت له الحقيقة عارية عن غواشي الظنون والاحتمالات؛ وعادت النفس معها إلى الصحة والاعتدال.

ولما مرَّ الغزالي بمرحلة السلوك العملي، وأدرك تماماً طريق التصوف كانت جميع أعماله وأحسنها التدريس؛ تهدف إلى الحق ومنفعة الطالبين، بعد أن كانت من قبل تهدف إلى أغراض الدنيا وحب الجاه والسلطان. قال الإمام شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ) عن الغزالي: «ثم سألناه عن كيفية رغبته في الخروج من بيته والرجوع إلى ما دعى إليه، فقال معتذراً: «ما كنت أجوزُ في ديني أن أقف عن الدعوة ومنفعة الطالبين. وقد حق على أن أبوح بالحق وأنطق به وأدعو إليه»^(٣).

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٣١.

(٢) الغزالي: ميزان العمل ص ٤٦.

(٣) د. عبدالرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، ص ٥٢٩.

فها هو قد بلغ اليقين مبلغاً لا يزعمه فيه شك. ولا يتطرق إليه ظن أو تخمين، فضلاً عما أنكشف له في أثناء هذه الخلسات الدائمة من الأمور التي لا يمكن إحصاؤها، واستقصاؤها، فكانت نتيجة كل هذا البحث والتطواف في المعارف؛ أنه علم - يقيناً - أن الصوفية هي سبيل النجاة، ومصدر الخلاص الذي بلغه بعد رحلة طويلة بحثاً وراء الحقيقة. يقول في المنقذ: «أني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء؛ وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليفيزوا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نورٌ يستضاء به»^(١).

وهل يمكن أن يعترض عليه أحد وقد سلك طريقة.

عمادها: تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى.

ومفتاحها: استغراق القلب بالكلية بذكر الله.

وهدفها: «الفناء بالكلية في الله».

إلى هنا، فلنعلم أن هذه الرحلة الطويلة الشاقة لم تكن من جانب الغزالي إلا هدفاً سامياً لبلوغ اليقين... أما وقد بلغ اليقين، فلم يبق له إلا أن يصيغ هذه الطريقة صياغة جديدة من نفسه، وقد فعل.

وهدف هذه الطريقة «الفناء بالكلية في الله» ولما كان منهج الصوفية يؤدي حتماً إلى الوصول لهذا الهدف، فقد صار الفناء عند الغزالي مرتبطاً بالكشف؛ الكشف الذي كشفه الغزالي خاصة؛ وزاد به على غيره من جملة العارفين.

ولكن قبل أن نحدث عن المشاهدة والكشف عند الغزالي يهمننا أن نذكر جانباً عن الإنكار على الغزالي فهو متصل بآثره في التصوف بصفة عامة، كما أنه متصل بمراحل

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٣١.

حياته العلمية والفكرية، ولم يكن هذا الإنكار إلا رد فعل لتجربة الغزالي مع العلوم والأفكار من جهة، ولتجربته الروحية من جهة أخرى وهى الأهم.

(٣) الإنكار على الغزالي:

والمنكرون على الغزالي كثيرون، منهم من وصفه بالتناقض والإضطراب، ومنهم من شنع عليه لهوى فى نفسه لم يمنعه عن توخى الإنصاف، وهو شأن لم يخلو منه مفكر عظيم ولا عالم جليل، بل هو شأن لم يسلم منه الأنبياء قاطبة على مر الأزمان. روى ابن كثير عن الغزالي: «وقد شنع عليه أبو الفرج ابن الجوزى، ثم ابن الصلاح تشنيعاً كثيراً. وأراد المازرى أن يحرق كتابه «إحياء علوم الدين»، وكذلك غيره من المغاربة وقالوا: هذا كتاب إحياء علوم دينه، وأما ديننا فإحياء علومه كتاب الله وسنة رسوله ﷺ... وقد صنف ابن الجوزى كتاباً على الإحياء وسماه، علوم الإحياء بأغاليظ الإحياء»^(١).

ومن الغريب فى ذلك أن أولئك القدماء .. لم يراعوا هذه المراحل الفكرية التى مر بها الغزالي، فهبوا ينكرون عليه تجاربه بين مذاهب النظر والتفكير. وقد وصفه ابن سبعين بأنه: «.. لسان دون بيان، وصوت دون كلام، وتخليط يجمع الأضداد، وحيرة تقطع الأكباد»^(٢). وقال أيضاً: «وإدراكه للعلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت. فى التصوف كذلك، لأنه دخل الطريق بالإضطراب الذى دعاه لذلك عدم الإدراك، ورأى فى النفس من الصور المجردة التى تظهر للمتخلق فى العزلة، وظنه أن ذلك حق، وأنه حقيقة الوصول. وذلك إنما هو فى النفس من حيث هى نفس. فما الحق بعد ذلك، وما العلم...!؟ والظاهر من هذا الرجل أن صور النفس والعقل المستفاد كانت غايته، وينبغى أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الإسلام على إعتقاد الجمهور، ولكنه عظم التصوف، مال بالجملة إليه ومات عليه، بحسب ما أعطاه كلامه، وفهم من أغراضه»^(٣). وقال

(١) ابن كثير: البداية والنهاية - المجلد السادس ص ٦٧٢ - ٦٧١.

(٢) د. عاطف العراقي: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٢٢.

(٣) د. يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية ج ١ ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

محمد بن الوليد الطرطوشي عن الغزالي في رسالة له إلى ابن المظفر: «ثم بداله الإنصراف عن طريق العلماء ودخل غمار العمال، ثم تصوف وهجر العلوم وأهلها، ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب، وسواس الشيطان، ثم شابهها بأراء الفلاسفة ورموز الحلاج، وجعل يطغى على الفقهاء والمتكلمين.. ولقد كاد أن ينسلخ من الدين. فلما عمل «الإحياء» عمد يتكلم في علوم الأحوال ومرامز الصوفية، وكان غير أنيس بها ولا خبير بمعرفتها، فسقط عن أم رأسه، وشحن كتابه بالموضوعات؛ أي الأحاديث الموضوعية»^(١).

وهذه اتهامات تخرج الغزالي من ميدان العلم والدين والتصوف، ولم نستشعر نحن في مؤلفاته بما يوحى بكل ذلك. وقد سبقت الملاحظة أن السراج الطوسي رد العلاقة بين الجنيد والبسطامي في معرض تأويل الجنيد لشطحات البسطامي إلى «الغيرة» بين العلماء.. وقد نفينا ذلك وقلنا هذا ليس من جنس الغيرة، ولكنه من باب علو المنزلة عند أحد الرجلين، لأن الجنيد كان على مقام التمكين، وكان البسطامي على درجة التلويح والشطح.

لا تفسر هذه العلاقة بالغيرة، ولكن تُفسَّر بعلو المنزلة الدالة على تميز المنهج، إنما الذي يفسر بالغيرة حقاً هو إنكار هؤلاء القدماء من المؤرخين والعلماء لمفكر كبير العقل كالغزالي إذ قد اتفق المتقدمون من المنصفين على أن الغزالي كان مجدد القرن الخامس، حتى قال الإمام السيوطي في «أرجوزة» له عن ذكر مجدد ذلك القرن:

والخامس الخبر هو الغزالي وعده ما فيه من جدال

ونقل ابن عساكر في كتاب: «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري» عن بعضهم أن الذي كان على رأس المائة الخامسة أمير المؤمنين المسترشد بالله، ثم قال: وعندي أن الذي كان على رأس الخمسمائة الإمام «أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي الفقيه، لأنه كان عالماً فقيهاً أصولياً كاملاً مصنفًا عاقلاً، أنتشر ذكره في الأفاق، وبرز على من عاصره بخراسان والشام والعراق»^(٢).

(١) د. عبدالرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي ص ٥٣٩.

(٢) عبدالتمال الصميدى: المجددون في الإسلام ص ١٧٩.

وقال عنه ابن كثير: «كان من أذكى العالم في كل ما يتكلم فيه، وساد في شبيبته حتى أنه درس بالنظامية ببغداد، في سنة أربع وثمانين، وله أربع وثلاثون سنة، فحضر عنده رؤس العلماء، وكان ممن حضره أبو الخطاب، وابن عقيل - وهما من رؤس الحنابلة، فتعجبوا من فصاحته وإطلاعه»^(١).

والمراحل التي مر بها الغزالي في حياته لا تجعله أهلاً للغيرة فقط، وإنما تجعله أهلاً للمكيدة والإغاطة وإثارة الحفيظة.. فقد بلغت قدرته أن ينتقد الفلاسفة ويزعزع ثقة الناس بهم. وبلغ ذكاؤه أن يختبر الفرق والمذاهب وأصناف الطالبين فلم يجد فيهم ما يشفى غلته من هداية الصواب. وبلغ به الصفاء الروحي أن يرتقى في أحضان التصوف فلم يرض غيره بديلاً من مناهج النظر والتفكير؛ أو مناهج الذوق والحياة، فكان لا بد مع ذلك أن يحكم عليه من بعض الحانقين بالتناقض والإضطراب، فإنهم لم يفهموا التدرج الفكري والنظري الذي عاشه الغزالي وأعتركه وحياه.

يقول عبدالمتعال الصعيدي^(٢): «وكان لإيثار الغزالي طريق التصوف أسوأ أثر في المسلمين بعده، إذ قلّدوه في ذلك التصوف، وفضلّوه على كل علم. ولاسيما أن الغزالي كان أشعرياً، فلما صار جمهور المسلمين على هذا المذهب كان الغزالي قدوتهم في ميلهم إلى التصوف، فأخذت الدنيا تضيع منهم شيئاً فشيئاً، وأخذت الآخرة تضيع منهم بقدر ما يضيع من دنياهم، لأن الدنيا قنطرة الآخرة. وقد أتى الإسلام بمراعاة مطالبها، كما أتى بمراعاة مطالب الآخرة، ليصح للمسلمين أمر دنياهم وآخرهم ولا يفوتهم شيء منهما».

ويقول: «وبهذا كله صار الإسلام بعد الغزالي ديناً صوفياً إلى حد كبير، بعد أن كان التصوف قبله تقليدًا لطائفة من أهله... ولكن الغزالي كان مع هذا يأخذ التصوف أخذ عالم، فلم يقع فيما وقع فيه غيره من المتصوفة من دعوى وحدة الوجود ونحوها من الدعاوى، لأنه كان عالماً كبيراً قبل أن يكون صوفياً، وإن كان قد عني بتأويل الدعاوى

(١) ابن كثير: البداية والنهاية، المجلد السادس ص ٦٧١ - ٦٧٢.

(٢) عبدالمتعال الصعيدي: للجدود في الإسلام ص ١٨٣.

من أصحابها، حتى أوسع المجال في الإسلام لقبولهم فيه، بعد أن كان العلماء قبله يخرجونهم منه».

ويلاحظ مما ذكره عبد المتعال الصعیدی، أنه يحط في أسلوب ساخر ولاذع من قدر التصوف ومن نسبته إلى المسلمين وإن كان يبدو أنه ينصف الغزالي؛ بغير إنصاف!!.

وهذا ضد مفهوم التصوف السني الذي يقيم من الاعتدال أنموذج قبول يصدق به المسلمون من مختلف المذاهب؛ وبخاصة أهل السنة الذين هاجموا التصوف باللسنة من حداد.

غير أن السمة العلمية التي تجمع بين العلم والعمل - والتي عرفت عند المعتدلين من أئمة التصوف - هي الوحدة التي أهلت فرقة أهل السنة والجماعة من المسلمين لقبول التصوف على وجه العموم، والسني منه خاصة.

ولم يكن التصوف مقبولا من الغزالي إلا لأنه قدس الشرع، وقدم العلم على العمل وكان قبل أن يشرع في المجاهدات والرياضات الصوفية؛ يأخذ نفسه بأصل العلم، بل كان العلم عليه أيسر من العمل؛ كما ذكر هو نفسه^(١). ولم يقع الغزالي فيما وقع فيه غيره من المتصوفة من دعوى الحلول أو الاتحاد - وليس وحدة الوجود كما ظن الصعیدی!! لأن وحدة الوجود لم تظهر قبل محيي الدين بن عربي وهو متأخر عن الغزالي - إلا لأنه كان عالما بالشريعة والحقيقة مؤمنا بالأصل العلمي والأصل العملي عاملا بهما.

وإذا كنا وجدنا التصوف متقدما غير متعرف به قبل الغزالي - وهذا خطأ من أخطاء الصعیدی، لأن التصوف السني المعتدل معترف به منذ أن بذرت بذوره الأولى في حياة الزهاد الأوائل من الصحابة والتابعين - فلا يكون على هذه الحال بعد الغزالي.. لماذا؟.. لأنه أكسبه الصفة العلمية التي تجعله مقبولا معترفا به من جميع أئمة الإسلام،

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٢٥.

وأن الغزالي نفسه لم يسلم من النقود العنيفة الحادة؛ كما كان التصوف قبله وبعده لم يسلم من هذه النقود والإعراضات.

وقد صرح «ماكدونالد»^(١) أن الغزالي عزز الصوفية في تعاليمه، وطبقها على الشرع، وطبق الشرع عليها، وزاد في تكريمها، حتى صارت الصوفية ذات المكانة العليا بين عموم السُّنَّين، بل بين جميع الفرق الإسلامية... كما بين الغزالي للناس أن طريق التصوف هو الطريق الحق الموصل إلى معرفة الحق. فأدى رسالته على أكمل وجه، وأعانه في ذلك، ما كان يمتاز به من حرارة الإيمان، وبلاغة البيان، وبراعة الأسلوب، وقوة الحجة، وتدفق العبارة؛ فإذا التصوف بعد الغزالي يكتسب المكانة الراسخة ويحقق شرعية القبول.

ولم يكن الغزالي وحده وبمفرده يقدر على ذلك. لولا أن هذه قيمة أدبية وذوقية تركها له أئمة الاعتدال في الفكر الصوفي كالمحاسبى والجنيد. فآثرت عليه أيما تأثير. فلم يعد لإيثار الغزالي طريق التصوف أسوأ أثر في المسلمين بعده.. بل كان أكبر أثر وأحسنه؛ يمتاز به الإسلام عند هؤلاء الذين تميزوا برعاية الحياة الروحية.

ثم من أدري «الصعیدی» أن الآخرة قد ضاعت من الصوفية! أطلع الله على الغيب؟! ولسنا ندري سبباً لهذا الفهم المتعسف للقيم الرفيعة التي خلفتها الحياة الروحية في الإسلام!!

لسنا ندري على التحديد ما الضرر الذي تركه التصوف على الأمة حين طُبِّق، وما النفع الذي عاد عليها عندما أهمل وأستنكر وطورد؟! من الجائز أن يكون هذا صحيحاً أو أن تتصف الحياة الروحية بالأثر السلبي السيئ إذا جاز في الوقت عينه أن يكون التصوف مُلزماً لجميع المسلمين.

(١) Macdonald: Art "Al - Gnazali" Encyclopedia of Islam, vol. 11 (2), London, 1927, P. 146 - 147 - 148.

وانظر كذلك الحياة د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص ١٥١.
وانظر كذلك د. أبو الوفا التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٩٦.
وانظر كذلك: د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي ص ٥٢.

وتطبيق التصوف لم يكن ضرراً على التدين والمسلمين بقدر ما يقع الضرر عليهم من تركه وإهماله، والإنصراف من رعاية الحياة الروحية إلى رعاية الأهواء والشهوات.

ولنقيد هنا رأياً هاماً ذكره العلامة نيوكلسون يفهم منه أن الغزالي لم يكن من اللذين تركوا أثراً سيقاً على المسلمين نظراً لإيثاره طريق التصوف - كما يزعم الصعدي - بل أعطى الغزالي للإسلام معنى جديداً ممتازاً عندما أترف صراحة بموقف الصوفية. يقول نيوكلسون: «أما الغزالي . فقد تشبث دائماً بنقطتين جوهريتين لم تجرح من أجلهما عقيدته في الإسلام: الأولى تقديسه للشرع، والثانية وجهة نظره في الألوهية، فإنه أوصد الباب في وجه مذهب وحدة الوجود بقوله، مع أهل السنة، أن الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث، وأنه بمقدار ما يتحقق في النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهية، يكون استعدادها لمعرفة الله، وأن العبد عبد والرب رب، ولن يصير أحدهما عين الآخر ألبتة، أما علمنا بالله فموقوف على إرادته تعالى، وهو يعرفنا بنفسه عن طريق ما يوحى به إلى الأنبياء والأولياء الذين هم من خلقه، وبهذا المعنى الروحي العميق فهم الغزالي الألوهية، فقرب الله من قلوب الخلق، ولكنه قرب «الله» لا «الكل في واحد»^(١) أي قرب الله بالمعنى المجرد - بمعنى التنزيه المطلق أو بمفهوم الوحدانية لا بمفهوم وحدة الوجود.

وسرى أن الغزالي كيف عبر عن الفرق الجوهرية بين المخلوق والخالق تعبيراً صريحاً. فموقفه يختلف عن موقف محيي الدين بن عربي في مفهوم الوحدة، فالوحدة «وحدة توحيد» عند الغزالي يُعبر بها عن حال الفناء.

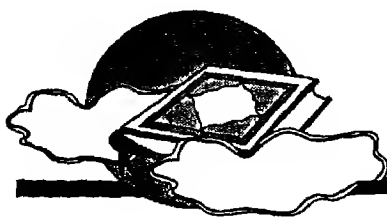
(٤) تعليق: وبهذا نرى أن الإنكار على الغزالي لم يكن إلا صدى للأثر الروحي الذي تركه على الإسلام والمسلمين. وأن هذا الأثر كان بداية لحياة جديدة للتصوف الإسلامي، وكان مولداً جديداً للشرعية المطلقة لحياة الصوفية المعتدلين. وكان قدوة صالحة للطرق الصوفية وإمتداداً لها ترعى أثر الغزالي جيلاً وراء جيل.

(١) نيوكلسون: التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٨٤، وكذلك انظر: د. أبو الوفا التفازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٢٢.

ولن نألوا جهداً إذا بحثنا في التصوف السنّي عند الغزالي، أو كان تصوف الغزالي دليلاً على الاعتدال والإستقامة. وإنما هو الجهد المدخر لكشف حقيقة أنكرها البعض أو غابت وراء الحجب واختفت عن عيون الناظرين.

جهد مشكور للبحث والتجربة والاختبار وللتصوف بصفة عامة، قدّمه الغزالي سلوكاً وعملاً، وعلماً ونظراً، ووقوفاً على الرأي الصادق والبيان الأمين.. ماذا نقول في الغزالي أكثر مما قيل: «لن تضام أمة وبين ظهرانيتها آثار هذا الرجل».

وسلام على الغزالي بين رواد الفكر وأقطاب الرأي والبيان ..



الفصل السادس

المشاهدة والكشف

الفصل السادس المشاهدة والكشف

تمهيد:

نعرض فى هذا الفصل موضوعاً هاماً من الموضوعات التى ترتبط بالفناء عند الغزالى؛ وهو المشاهدة والكشف.. فإذا كنا وجدنا عند المحاسبى والجنيد ما يوحى بالتعبير عن مزية «المنع والعقال» فى حال الفناء؛ فإن الغزالى هنا فى المشاهدة والكشف يقف على هذه المزية الفضلى التى تميز بها تصوف أهل الاعتدال.

وتجدر الإشارة إلى أن الكشف عند الغزالى مصحوب بالفناء، ولا يتم الكشف إلا إذا كان العبد فى حال الفناء؛ كما تقدم ذكره. وسنرى فى هذا الموضوع آثار الجنيد واضحة على الغزالى وآثار المحاسبى كذلك. وقد سبقت الإشارة - إلى أن المشاهدة كانت حالاً ضمن أحوال الصوفية، وقد تناولنا ذلك فى المبحث الأول عند عرض الأحوال والمقامات. وسنرى هنا؛ تفصيلاً لها يتحدد به منهج الغزالى المعتدل. والمقصود من هذا الفصل، بيان مدى الصلة بين الكشف والمشاهدة وبين الفناء.

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية:

- تصوف الغزالى بين النظر والكشف.

- الكشف والتوحيد.

- المشاهدة والكشف بين المنع والعقال وبين الإباحة والإقرار.

- المنهج وتداخل العقل فى الكشف.

- الموقف من الإتحاد.

- الموقف من الحلول.

- تحول الغزالي عن موقفه من الحلول في «المشكاة».

- تعليق.

(١) تصوف الغزالي بين النظر والكشف:

لقد جمع الغزالي بين طريقين: طريق النظر، وطريق التصفية، فكان بحق؛ من عقلاء الصوفية، ويمكننا على هذا الاعتبار، أن نعدّه من هؤلاء الباحثين بالعقل عن حقائق الإيمان، الذين لم يمنعهم اشتغالهم بالنظر والاستدلال من الإشتغال برياضة النفس، وتهذيب الأخلاق^(١).

فالتغزالي أبتدأ من طريق العلم إلى طريق العرفان، ومن طريق المشاهدة إلى الغيب، فتحققت له النسبة بين الطريقين. يفرد طاش كبرى زاده (ت ٩٦٢هـ) في كتابه «مفتاح السعادة ..» فصلاً في النسبة بين طريق النظر وطريق التصفية. ويقرر «أن هناك طريقين: الأول منهما طريق الاستدلال، والثاني طريق المشاهدة، والأول درجة العلماء الراسخين، والثاني درجة الصديقين، ثم أن كلا من الطريقين قد ينتهي إلى الآخر، فيكون صاحبه مجتمعاً للبحرين، أي يجمع بين كل من الاستدلال والمشاهدة، أو العلم والعرفان، أو الشهادة والغيب.

فالسالكون الحق - إذن - على كثرة الطرق وتعدد أنواعها: أحدهما: مايتبدئ من طريق العلم إلى العرفان، من طريق المشاهدة إلى الغيب، وثانيهما: مايتجلى الحق له بالجلبة الإلهية فيبتدئ من الغيب ثم يتكشف له عالم المشاهدة أي يبدأ بالذوق وينتهي إلى الحكمة العقلية»^(٢).

وعلى هذا التقسيم يكون الغزالي من الجامعين للطريقين. فإن الكشف عند الغزالي؛ منهج بحث وحصاد مسيرة أنتهى إليه شكه في المحسوسات والمعقولات، وعاد

(١) Russell (B): Mysticism and Logic, Selected Papers, The Modern Library, new york, 1927, p. 16.

(٢) د. على سامي النشار: منهج البحث عند مفكرى الإسلام، ط دار المعارف ١٩٦٦م، ص ٣٢٠

من أزمته النفسية ومن شكه العنيف إلى تقرير الثقة بالضروريات العقلية آمناً بها وقاطعاً شكه باليقين. ولم يكن ذلك اليقين بنظم دليل ولا ترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في صدره، وهذا النور هو مفتاح أكثر المعارف، ومنه ينبغى أن يطلب الكشف، لأنه النور الذى ينبجس من الجود الإلهى فى بعض الأحيان^(١).

وليس من شك أن لهذا أثره الواضح على مذهب فلاسفة الإشراق من الصوفية، كشهاب الدين السهروردى المقتول سنة (٥٨٧هـ) الذى تأثر «بمشكاة الأنوار» للغزالي وهى من الرسائل التى تصور إتحاف الغزالي الأخير^(٢). وتقوم على تفسير أسرار الأنوار الالهية من واقع سورة النور فى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ، نُورٌ عَلَى نُورٍ، يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ، وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ، وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٣).

يقول الغزالي بعد أن يفتتح رسالته مشكاة الأنور: «فقد سألتنى أيها الأخ الكريم، قبضك الله لطلب السعادة الكبرى .. أن أثبت إليك أسرار الأنور الإلهية مقرونة بتأويل ما يشير إليه ظواهر الآيات المتلوة والأخبار المروية»^(٤).

فالغزالي له نظرية فلسفية إشراقية يحاول فى ضوئها أن يشرح أية النور لا شرحاً ظاهرياً فحسب. بل يبحث عن الأسرار الإلهية التى تنطوى عليها جرباً على منهجه الخاص فى التأويل، وهو منهج أشار إليه بالتفصيل فى هذه الرسالة. وعلى أية حال، فإن مرحلة الشك فى الضروريات العقلية عند الغزالي تلتها مرحلة الكشف، وكانت هذه المرحلة الأخيرة يقيناً أميناً لتأكيد الثقة مرة أخرى بالعقل على أن يكون مقيداً بالبحث فى دوائره وميادينه.

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٨٨ وانظر كذلك الغزالي: فيصل التفرقة ص ١٥٣.

(٢) د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٣) سورة النور آية ٣٥، وقد اهتم الغزالي بشرح هذه الآية ووضع التفسير لها وفقاً لمنهجه الذوقى، فى معظم كتبه التى تتخذ الطابع الصوفى (انظر الغزالي: رسالة التوحيد المعروقة ببغية المريد ص ٣١).

(٤) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٣٩.

ولو سألتنا الغزالي ما هو علم المكاشفة؟ لرأيناه يحدده بأعباء الطريق، يصل إلى
الآخرة «وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيت من صفاته المذمومة،
وينكشف عن ذلك النور أمور كثيرة، كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني
مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله؛ وبصفاته
الباقيات التامات، وبأفعاله، وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة»^(١).

ولكن هذا النور لا يدرك ولا يعرف، ومسائل المشاهدة والكشف عند الغزالي من
الأمور التي لا يمكن وصفها أو تفسيرها، ولا يجوز الإجابة عنها لا شيء إلا لأنها
المسائل الذوقية التي لا تدرك إلا بالذوق. وعلى الطالب لهذه المسائل أن يطلبها بعد تجربة
وإختبار، وبعد ممارسة عيفة في قهر السلوك على الالتزام. يقول الغزالي: «... واعلم أن
بعض مسائلك التي سألتني عنها لا يستقيم جوابها بالكتابة والقول إن لم تبلغ تلك الحالة
حتى تعرف ماهي. وإلا فاعلمها من المستحيلات، لأنها ذوقية، وكل ما يكون ذوقياً
لا يستقيم وضعه بالقول، كحلاوة الحلو ومرارة المر؛ لا يعرف إلا بالذوق.

ويضرب الغزالي على ذلك مثلاً قائلاً فيه: «كما حكى أن عنيثاً كتب إلى صاحب
له أن عرفني لذة الجامعة. كيف تكون؟! فكتب له في جوابه: يا فلان إني كنت حسبك
عنيثاً فقط؛ والآن عرفت أنك عنين وأحمق؛ لأن هذه اللذة ذوقية إن تصل إليها تعرف؛
وإلا لا يستقيم وصفها بالقول والكتابة»^(٢).

لكن الناس مختلفون في معاني المكاشفة، فبعضهم يرى أن ما أعده الله لعبادة
الصالحين هو مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. وبعضهم يرى
أن منتهى معرفة الله عز وجل الإعتراف بالعجز عن معرفته، ويدعى بعضهم أموراً
عظيمة في المعرفة بالله عز وجل، وبعضهم يقول حد معرفة الله ما انتهى إليه إعتقاد
جميع العوام: هو أنه موجود عالم قادر سميع بصير متكلم.

وعلى هذا الاختلاف بين الناس حول علم المكاشفة، يضع الغزالي معناه بوضوح

(١) الغزالي: الإحياء ج ١ ص ١٩، ٢٠.

(٢) الغزالي: رسالة أبيها الولد ص ١١٩.

فيقول: «أن يرتفع الغطاء حتى تنفتح له جلية الحق في هذه الأمور إتضاعاً يجرى مجرى العيان الذي لا يشك فيه، وهذا ممكن في جوهر الإنسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا»^(١).

ومتى صُقلت هذه المرآة عن الخبائث، وكف قلب الانسان عن الشهوات والأهواء، وأقنذى بالأنبياء في جميع أحوالهم، فقد أرتفع الحجاب، وصحت معرفة الله سبحانه وتعالى: صفاته وأفعاله - ومن ثم - تم العلم بطريق الآخرة بالمكاشفة.

وعلم المكاشفة موثوق الصلة بعلم المعاملة، وعليهما يبنى طريق التصوف السني المعتدل الذي تقتزن فيه الحقيقة مع الشريعة، وتخدم الأولى الثانية ولا تتعارض معها بحال من الأحوال. فالتصوف عند الغزالي شيان: الصدق مع الله تعالى، وحسن المعاملة مع الخلق، فكل من صدق مع الله وأحسن معاملة الخلق فهو صوفي، ويقتضى الصدق مع الله أن يُفني العبد حظوظ نفسه لأمره تعالى. وتقتضى حسن المعاملة مع الخلق أن لا يفضل مراده على مرادهم ما دام مرادهم موافقاً للشرع؛ لأن كل من رضى بمخالفة الشرع أو خالفه لا يكون صوفياً وإن ادعى التصوف يكون كاذباً^(٢).

ونعرف من الغزالي أن علوم المكاشفة تتسلق ساعة على علوم المعاملة، إلى أن تتكشف عنها «بالتكليف» فهذا وجه زيادة الإيمان بالطاعة بموجب الإطلاق. ويورد في ذلك قول الإمام على كرم الله وجهه: «إن الإيمان ليلبدو لمعة بيضاء، فإذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله، وإن النفاق ليلبدو نُكته سواء؛ فإذا انتهك العبد الحرمات نمت وزادت حتى يسود القلب كله؛ فيطبع عليه»^(٣).

فمدار الكشف عند الغزالي على القلب الذي تصح به عقيدة التوحيد، ويتفق فيه أمر الباطن مع الظاهر؛ فهو يؤكد على أن: «الكشف صفة سر القلب وباطنه ولكن إذا أثير الكلام إلى تحريك خيال مناهضة الظاهر للباطن، فلا بد من كلام وجيز في حله؛

(١) الغزالي: الإحياء ج١ ص ٢٠.

(٢) الغزالي: خلاصة التصانيف في التصوف ص ٢١.

(٣) الغزالي: الإحياء ج١ ص ١٢١.

فمن قال: «إن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان»^(١).

يدلنا هذا على حرص الغزالي الشديد في عدم مناقضة الظاهر للباطن، بل لا بد من أن يواكب الباطن الظاهر، فالجمع بين صفتي الظاهر والباطن، هو علامة مميزة لأهل الاعتدال في التصوف السني، ويحرص الغزالي على هذه المسيرة الطيبة. «فإن الباطن إن كان مناقضاً للظاهر فيه إبطال للشرع»؛ حتى لو كان هذا الباطن من علوم المكاشفة، لأن هذه العلوم يجب أن يعمل فيها قانون «المنع والعقال»؛ فإن علم الباطن لا يسمح إظهاره إلا لأهله؛ وهو علم بين العبد وبين الله تعالى لا يظهره لأحد، ولذلك قال بعض العارفين: «إنشاء سر الربوبية كفر». والموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسمع، إذا أنكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة، فما وافق مشاهدوه بنور اليقين؛ قرروه وما خالف أولوه»^(٢). وإذن؛ فقد دل كلام الغزالي على اعتدال المنهج وصحة الطريق.

(٢) الكشف والتوحيد:

ومن الكشف - أيضاً - ينطلق الغزالي ليصور عقيدة التوحيد، «فالتوحيد هو الأصل، وهو من علم المكاشفة، ولكن علوم المكاشفات متعلقة بالأعمال بواسطة الأحوال، ولا يتم علم المعاملة إلا بها»^(٣)؛ إذ يلزم السالك أن يتفقد بالكشف مسيرة علوم الشريعة، وفي هذا يتضح تداخل الكشف مع علم المعاملة، وتداخل علم المعاملة مع الكشف، فلا تتم مسيرة العبد الصحيحة إلا بإقتران وتلازم الطريقتين. وكثيراً ما يكون الباطن لا يضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر ويمكن تنزيله على وجوه شتى. لذلك عدَّ الغزالي صرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة، لا يسبق منها إلى الأفهام فائدة إنما هو باب من أبواب الشطح»^(٤).

(٢) الغزالي: الإحياء جـ ١ ص ١٠٤.

(١) الغزالي: الإحياء جـ ١ ص ١٠٠.

(٣) الغزالي: الإحياء جـ ٤ ص ٢٤٥.

(٤) الغزالي: الإحياء جـ ١ ص ٣٧.

فالشرع وقاية للباطن يؤدي إلى ضبط التوحيد، ولا يقع الضرر على العبد إلا بعد أن يطرح الشريعة ويستسلم للباطن، فيجري على لسانه ألفاظ الشطح في حال الفناء مما يضر بعقيدة التوحيد. ويبنى الغزالي فهمه الكشفى، لعقيدة التوحيد على أربع مراتب: الأولى: هي أن يقول الإنسان «لا إله إلا الله» وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين. والثانية: أن يصدق بمعنى اللفظ كما صدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوام. والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة صادرة عن الواحد القهار. والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهى مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية «الفناء فى التوحيد» لأنه لا يرى إلا واحداً، فلا يرى نفسه أيضاً، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً، بالتوحيد؛ كان فانيًا عن نفسه فى توحيده، بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه والخلق»^(١).

وبهذا يكون «الفناء فى التوحيد» عند الغزالي مرتبطاً بالكشف فهو قسم رابع من أقسام التوحيد، وأعلى درجة من درجات الموحدين. وذلك أثر واضح من آثار الجنيد سنعرض له فى الفصل السابع؛ إن لم يكن أثراً واضحاً لصحة العقيدة القويمة: مشاهدة الصديقين. وللجنيد أقوال فى المشاهدة والكشف، ربما يكون الغزالي قد تأثر بها فكانت ضمن كلامه فى هذا الموضوع. ولكن أقوال الجنيد ليست مستفيضة فى المشاهدة والكشف كما تبدو أقوال الغزالي. فإذا فهمنا المشاهدة والكشف عند الغزالي فهمنا بالتالى موضوع الفناء. لأن الفناء يكاد يكون هو هو المشاهدة عند الغزالي. وحالات المشاهدة لا تحدث إلا فى حال الفناء كما تقدم. ذكر الجنيد رحمه الله: «إن لله تسعة وتسعين اسماً فمن أقر بها فهو المسلم، ومن عرفها فهو المؤمن، ومن عامل بها ولم يسكن إليها، وطلب المسمى فهو الموحّد وله المشاهدة»^(٢).

وفى نفحات الأنس لعبد الرحمن الجامى (ت ٨٩٨هـ / ١٤٩٢م) ترجمة تاج

(١) الغزالي: الإحياء ج ٤ ص ٢٤٥.

(٢) أبو القاسم الجنيد: السر فى أنفاس الصوفية: مخطوط رقم ٩٥ تصوف غير مفهرس بمعهد المخطوطات العربية، لوحة ٩ ض.

الدين بن زكريا القرشي الأموي، نجد ذكراً من حجة الإسلام «الغزالي» قوله: «لقد سمعت الشيخ أبا علي الفارملي قدس الله روحه عن شيخه أبي القاسم الكركاني - قدس الله سره! - أنه قال: «إن الأسماء التسعة والتسعين تصوير أوصافاً للعبد السالك، وهو بعد في السلوك غير واصل»^(١).

والغزالي يصدق هذا القول ويعتبره نوعاً من التوسع والاستعارة، ويعمل ذلك بأن معاني الأسماء هي صفات الله تعالى وصفاته لا تصوير صفة لغيره، ولكن معنى ذلك أن يحصل للعبد ما يناسب تلك الأوصاف.

وهذه نقطة جوهرية أخرى يركز عليها الغزالي؛ فالمقصود من ذلك هو عدم انتقال الصفات الإلهية إلى العبد إلا على سبيل التجوُّز والاستعارة، ولا يعد انتقال الصفات الإلهية إلى العبد إنتقالاً يوحى بالإتحاد أو الحلول، وسنرى ذلك بوضوح عند موقعه من الحلول. ولكنه يؤكد على «التخلق بالأسماء الإلهية»؛ والصحيح من ذلك هو أن هذه المعاني أو الصفات لا يجوز أن يثبت للعبد منها من الأمور إلا بالقدر الذي تناسبها على الجملة وتشاركها في الاسم، ولكن لا تماثلها تماثلة تامة^(٢).

وقد أقام الغزالي موضوع المشاهدة على التوحيد، كما أقام موضوع الفناء على المشاهدة وعلى نظرية المعرفة، والفناء عند الغزالي ثمرة تتوجها المعرفة الخالصة بالذات الإلهية. ولا تكون المعرفة خالصة بالذات الإلهية إلا ويكون التوحيد سابقاً عليها، توحيد خالص يقصد به وجه الله.

ونلمح في ذلك آثار الجنيد، فبين الغزالي والجنيد في حال الفناء روابط وثيقة إلا أن الغزالي معروف بالاستطراد والإعادة والتكرار والتدفق، ولا نجد ذلك عند الجنيد فهو يفضل التركيز والإقتضاب؛ وقد ذكر الجنيد في معنى المشاهدة: «المشاهدة ثلاثة: مشاهدة الرب، ومشاهدة من الرب، ومشاهدة بالموت». وقال أيضاً: «المشاهدة معاينة

(١) د. عبدالرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي ص ٤٨٣ وكذلك الغزالي: المقصد الأسنى ص ٩٦.

(٢) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٩٦.

السر مع فقدانك» وقال: «المشاهدة إقامة العبودية بازاء الربوبية مع فقدان ما دونه»^(١). وفي علاقة المشاهدة والكشف بالتوحيد، نرى الغزالي في التقسيم السابق للتوحيد قد عنى - بوجه الخصوص - من موضوع الكشف بتفسير التوحيد كحقيقة باطنة نعول على القلب، لأنه ينبذ التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب، ويصفه بأنه عديم الجدوى كثير الضرر، مذموم الظاهر والباطن.

وقد سبقت الإشارة إلى أن الجنيد كان قد عول في المشاهدة على القلب، فالقلب يرى الله بحقائق الإيمان، وهنا نجد الغزالي يطرق كثيراً أبواب التجربة الباطنية والدوقية التي يحل بها مشكلة الكثير والواحد - كما سنرى في أحاديثه عن وحدة الشهود.

وسواء كان التوحيد عند الجنيد أو الغزالي، باباً خالصاً من أبواب المشاهدة والكشف، فلا بد أن يكون قائماً على القلب .. بعد أن يشرق نور الحق فيه؛ فيمتلئ بهداية التوحيد والمعرفة - ومن ثم - يكون الكشف. ويستطرد الغزالي كثيراً في ضرب الأمثلة لتوضيح ذلك، ثم ينتهى إلى القول: «بأن مجرد الاعتقاد من غير كشف كثير النفع بالإضافة إلى مجرد نطق اللسان، ناقص القدر بالإضافة إلى الكشف والمشاهدة التي تحصل بإشراح الصدر وإنفساحه وإشراق نور الحق فيه»^(٢).

وهذا لب التوحيد عنده وعليه مزيد من الدهن المستخرج من اللب ويقصد به «الفناء في التوحيد»؛ بعد تجربة الكشف والمشاهدة. وهو ما عناه بقوله: «... أن ينكشف بنور الله عز وجل حقيقة هذا التوحيد وسره بالحقيقة، وذلك بأن يرى الأشياء الكثيرة، ويعلم أنها بجملتها صادرة عن فاعل واحد على الترتيب، وذلك بأن يعرف سلسلة الأسباب وكيفية تسلسلها؛ وإرتباط أول السلسلة بمسبب الأسباب، وصاحب هذا المقام بعد في تفرقة؛ لأنه يرى الأفعال وكثرتها وإرتباطها بالفاعل»^(٣).

(١) أبو القاسم الجنيد: السر في أنفاس الصوفية - مخطوط رقم ٩٥، تصوف، غير مفهرس بمعهد المخطوطات العربية لوحة ٧ش.

(٢) الغزالي: الإحياء ج٤ ص ٢٤٦.

(٣) الغزالي: الأربعين في أصول الدين ص ١٨١ وإيضاً: الإحياء ج٤ ص ٢٤٦.

ومن الواضح أن الغزالي يجعل من المشاهدة والكشف تضميناً لحقيقة التوحيد، وأن أعلى ما في هذه الحقيقة هو الاعتقاد المصاحب بالكشف الذي يحتوى على الخاصة التجريدية Abstraction فتماط الأغيار عن السر والقلب. وتكشف الججب ويكون الوصال^(١).

وهو مقام المقرين أصحاب المرتبة الثالثة من التوحيد يعلو عليه مقام الصديقين الذين يرون الوجود واحداً مع توخى التفرقة بين الوحدة والكثرة.

وإذن؛ فالغزالي يختلف عن محيي الدين بن عربي، فوحده لا تنافى الكثرة، والتفرقة بين الكثير والواحد واجبة. وأن التوحيد المطلق ولو كان صاحبه فى درجة الفناء لا ينفى التمييز بين الله والعالم بخلاف ما دعى إليه ابن عربي من أن: «مائمٌ غيرٌ ولا سوى بوجه من الوجوه»، وأن الله خالق الأشياء، وهو هو لا شك عندها.

(٣) المشاهدة والكشف بين المنع والعقال، وبين الإباحة والإقرار؛

ومن هذا الاعتقاد السائد فى معظم كتب الغزالي نراه يصف أحوال الصوفية ساعة أن تقع عليهم المشاهدات والمكاشفات فيقول فى المنقذ: «ومن أول الطريق تبتدئ المكاشفات والمشاهدات، حتى أنهم فى يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد، ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبراً أن يعبر عنها، إلا اشتمل لفظة على خطأ صريح، لا يمكنه الإحتراز منه. وعلى الجملة: ينتهى الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الإتحاد، وطائفة الوصول. وكل ذلك خطأ .. بل الذى لا يسته تلك الحالة لا ينبغي أن لا يزيد على أن يقول^(٢):

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

(١) انظر المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية ص ٣٩.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٣١، ١٣٢.

وفى تصديره لمشكاة الأنوار «قال: ليس كل سر يُكشف ويُفشى، ولا كل حقيقة تُعرض وتُحكى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار»^(١).

ويبدو الظن بأن الغزالي قد عرض نفسه للنقد والتجريح بهذه المقولة التى كررها كثيراً فى معظم مؤلفاته. وكان الأحرى به كما يتوهم البعض أن يتخلى عن هذه الروح التى تظهره فى مظهر الإستعلاء والمكابرة. قال الإمام محمد بن على المارزى: «... ورأيت له فى الجزء الأول (ويقصد الإحياء) يقول: إن فى علومه ما لا يسوغ أن يودع فى كتاب، فليت شعرى: أحق هو أو باطل؟! فإن كان باطلاً فصدق، وإن حقاً وهو مراده بلا شك، فلم لا يودع فى الكتب؟ الغمضه ودقته؟ فإن هو فهمه، فما المانع أن يفهمه غيره»^(٢).

ولكن الغزالي لم يكن من هؤلاء الغافلين الذين يفشون الأسرار بل كان كلامه هنا تعبيراً عن حالة من حالات المنع والعقال، وبخاصة ساعة أن تبتدئ المكاشفات وتظهر على الصوفى ألوان المشاهدات، فلم يكن من الذين ييسحون مالا يستباح أو يقررون مالم يكن مقررراً فى الشريعة أو فى الواقع.. وإنما كانت المشاهدة والكشف حالة دالة على الالتزام بالشريعة، وعلى قانون «المنع والعقال». ولم تكن حالة دالة على الإباحة والإقرار.

وليس الغزالي فقط قد كان نبه على أن إفشاء الأسرار يجعل الصوفى عرضة للاتهامات، بل كثير من الصوفية المعتدلين ردّوا أن «إفشاء سر الربوبية كفر». وقد وجدنا الجنيد ومن قبله المحاسبى، والمكى، يركزون على ذلك، فكل ما يقال من نقد أو تجريح فى هذه النقطة فهو لا يحسب موضع إنضاف ولا موطن تقدير، إنما هو من جنس الهجوم الذى لا يفهم له سبب أو مبرر غير ضيق الأفق وشدة الغباء...!!

(١) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٣٩.

(٢) د. عبدالرحمن بدوى: مؤلفات الغزالي ص ٥٤١ ولنذكر أن الغزالي يركز تركيزاً شديداً على عدم إفشاء الأسرار ساعة المكاشفات، وسوف نجد له فى غير هذا الموضوع نصوصاً كثيرة توحى بهذا التركيز الشديد الدال على الستر والكتمان، وهو علامة على الروح المنهجية التى كانت عند الجنيد، وتأثر بها من غير ريب تلميذه الغزالي.

وفى صدد حديث الغزالي عن إرتفاع التوحيد عند المشاهدين؛ وبلوغهم حال الفناء؛ يظهرنا على حالة جادة من حالات المنع والعقال. فيقول: «فإن قلت. كيف يُتصور أن لا يشاهد إلا واحد وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة.. وهى كثيرة. فكيف يكون الكثير واحداً؟ ويجيب على هذا التساؤل بإجابة تتفق مع كلامه السابق فيقول: «أعلم أن هذه علوم المكاشفات، وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر فى كتاب، فقد قال العارفون: إن إفشاء سر الربوبية كفر، ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة»^(١). لأن هذه العلوم من وجهة نظره، لا يتحدث بها من أنعم الله عليه بشيء منها إلا مع أقلّة وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة، وبطريق الأسرار^(٢).

فالغزالي يعظم هذه العلوم وينبّه دائماً على ترك الإنكار والجحود ممن لا يبلغها، فإنها علوم يجب الإيمان بها إيمان تصديق كما يجب الإيمان بالنبوة؛ وإن لم يكن الإنسان نبياً كان له نصيب منه بقدر قوة إيمانه^(٣).

وإنما عظم الغزالي هذه العلوم لأنها تتعلق بالمعرفة اليقينية التى تنبنى على أساس من الذوق والكشف فلا يتطرق إليها شك. فضلاً عن أن «هذه المعرفة تقع فى قلوب خواص الأولياء بلا واسطة من حضرة الحق، مثلها فى هذا كمثل علم النبوة الذى أشار إليه تعالى بقوله: ﴿وَأَتَيْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عَلَماً﴾. غير أنها تختلف عن هذا العلم النبوى فى أنها إلهام ونفث فى الرّوع لا يدرى العبد كيف حصل له، ولا من أين جاء إليه، فى حين أن معرفة الأنبياء وحى يحصل للنبي عن طريق الملك، ومع ذلك فإن كلاً من النبي والوالى موقن بأن العلم فى الحالين إنما يأتى من الله»^(٤).

ومعنى ذلك أن المشاهدة التى تحصل للولى هى من جنس النبوة إلا أنها تختلف عما يتلقاه النبي من الملك. فكمال الولاية هو أول قدم الأنبياء. وعندما نتناول موضوع

(١) الغزالي: الإحياء ج٤ ص ٢٤٦.

(٢) الغزالي: الإحياء ج١ ص ٢٠ وكذلك انظر الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٤٠.

(٣) الغزالي: الإحياء ج٤ ص ٢٤٧.

(٤) د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية فى الإسلام ص ١٥٩ - ١٦٠.

المعرفة وعلاقتها بالفناء عند الغزالي؛ ستدرك كيف أستطاع أن يفرق تفرقة حاسمة بين كشف الصوفية ووحى الأنبياء.

وقد فرق الهجویری بین المشاهدة عند الأولياء؛ ووحى النبوة. فمشاهدة الأولياء هي أول قدم النبوة، ومن ثم - فليس هناك ما يدعو إلى المساواة بين النبي والولي طالما أن أول خطوة في طريق الأنبياء هي مقصود الأولياء ونهاية درجاتهم. يقول الهجویری: «ألم تعلم أن الأولياء الطالبين لله قد أجمعوا على أن مقام «الجمع» هو من كمال الولاية، وهذا المقام الذي يصل إليه الإنسان: تبلغ به درجة غلبة الحب حتى أن همته لا يعتورها أدنى قصور في النظر إلى فعل الله. وفي تألهه إلى الفاعل، لا يشهد إلا «هو» في جميع العوالم»^(١).

فالفزالي صادق فيما نبّه عليه من خطأ المعارض وإنكاره لمثل هذه المكاشفات، «فلو لم يؤمن كل واحد إلا بما يشاهده من نفسه المظلمة وقلبه القاسي لضاق مجال الإيمان عليه بل هذه أحوال تظهر بعد مجاوزة عقبات، ونيل مقامات كثيرة وإخراج خطوط النفس»^(٢).

ومن الثابت أن الغزالي يقر علوم المكاشفات ولا ينكرها، ويبيح فيها ما هو متعلق بالأسرار والخوافي، لأن أفضل الله تعالى وهباته وعطاياه على عباده لاحدود لها. لكنه من جانب آخر يمنع التعبير عنها بالألفاظ. فهل يعني ذلك أن الغزالي يحرم العقل لذة النظر في المعرفة والتحصيل أو يعطله عن مقاصده في نيل المعرفة أم أنه متذبذب بين المنع والعقل وبين الإباحة والإقرار؟ والإجابة على ذلك نعرفها بوضوح ويقين في:

(٤) المنهج وتداخل العقل في الكشف؛

وعند التأمل ندرك منهج الغزالي في المشاهدة والكشف؛ ذلك المنهج الذي يعبر به عن حقائق الطريق الصوفي وقواعد السلوك.

(١) الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٨٤.

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢١٦.

ولم يأت هذا المنهج موافقاً لإتجاهات التصوف بصفة عامة فقط؛ ولكنه - أيضاً - تواجدت فيه مناهضة التصوف المنحرف ومعارضة أدعياء الصوفية، الذين تمسكوا بالقشور والشكليات؛ وطرحوا الجوهر واللباب. ومن ثم؛ كان الغزالي يمثل منهج الاعتدال وثورة العقل أكبر تمثيل، ولا نعرف في أصول التصوف المعتدل وفلسفة الفناء أصلاً أعقل من الغزالي ولا أصدق منه في طريقة التفكير، حتى أن آراءه ومقالاته في المشاهدة والكشف تبدو للنظر - من الوهلة الأولى - ثمرة من ثمرات العقل^(١). فقد مزج العقل بالكشف، وزج بالنظر والاستنباط في أدق دقائق الطريق الصوفي إلى الدرجة التي عده البعض متناقضاً ومضطرباً في تصريحاته ومراميه.

ومهما يكن من شيء، فلأمر ما كان الغزالي مطلعاً على كتب القدماء السابقين من أئمة التصوف السني المعتدل أمثال الحارث المحاسبي، وأبو القاسم الجنيد، وغيرهما، فقد جمع فضائل الحكمة النظرية وأضاف عليها مزيداً من الحكمة العملية وقوانين السلوك والأخلاق.. الشيء الذي تركه الغزالي فاستنضات به الطرق الصوفية، وترسخت قدم التصوف، ولم يعد بفضله خارج حدود الإسلام.

وبفضل هذا المنهج ثارت ثورته ضد التصوف الفاسد، والسلوك المريض، والتصورات الباطلة، فأضحى المنهج منهجاً عقلياً، يتسم بالعقل والنظر ولا يهمل الذوق والكشف بل يخوض فيهما^(٢)؛ خوض الجسارة والتعليل.

(١) د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي ص ٦٧ - ٦٨.

(٢) أشرنا - غير مرة - إلى أن الغزالي لم ينكر على العقل قوته وقدرته في تحصيل المعرفة، وهنا في هذا الصدد نجد الإشارة إلى أنه لم ينكر غير العقل النظرى الذى أداته المقدمات والنتائج ومقولات المنطق - وهو معنى ضيق للعقل - والعقل بهذا المعنى هو عقل مقفل على نفسه لا يوصل إلى علم يقينى، ولكن إذا استعملنا العقل بالمعنى الواسع؛ فلا يمنع من أن يكون عندنا قوة نسميها العين البصيرة أو نسميها بأى اسم، قوة تنبث من أعماق النفس هى قوة من قوى العقل. فيجب التفرقة بين العقل الذى ينكره الغزالي وهو العقل المنطوقى القاصر على الجدل والمقدمات والنتائج وبين العقل بالمعنى الواسع .. ولا ينكر هذا العقل الأول إلا لأنه - هذا العقل - يسمح لنفسه الخوض فيما ليس له قدرة على خوض غماره، ولكن العلم اليقيني عند الغزالي يأتى عن طريق العقل البصيرى (د. فتح الله خليف - فلاسفة الإسلام ص ٢٢٩) ويظهر هنا أثر المحاسبي الواضح على الغزالي بغير شك فى ذلك، وبغير جدل طويل.

لكن العقل عند الغزالي إزاء الكشف مقيد محدود، يوصف بالصمت والعجز ولا تنال إدراكاته مسائل الغيب إلا بما يسعفه الوحي والإلهام بتبيانها، ومع هذا فالعقل لا يصطدم مع الكشف في شيء.

أتناقض هذا؟!

في الواقع أن الغزالي يرى أن العقل يدرك وجه الحكمة في مكاشفات الولاية. وهنا يستطيع أن يشد من أزر الوحي والإلهام. بما يمكنه من فنون الأدلة الفكرية وضروب المحاولات العقلية.

وتارة لا يدرك وجه الحكمة، فيقف صامتاً لا يملك المساعدة، وليس معنى هذا، القول بإستحالة المسألة عنده، ففرق؛ وفرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه وبين ما يدرك وجه استحالته^(١).

ولو أن معترضاً أعترض فقال: «إن كلمات الصوفية تنبئ عن مشاهدات أنفتحت لهم في طور الولاية، والعقل يقصر عن درك الولاية، وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل».. لو أن معترضاً أعترض على ذلك؛ يُجيبه الغزالي بقوله: «إنه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضى العقل بإستحالته، نعم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل»^(٢).

ولما قلنا إن العقل عند الغزالي إزاء الكشف مقيد محدود، قصدنا بهذا؛ العجز عن درك مسائل ما وراء الطبيعة التي ليس له فيها مجال فيحيلها إلى الله، ولم ينف ذلك دوره في شرح حقائق الوحي والإلهام، لأن إدراك العقل لوجه الإستحالة؛ يؤهله لهذا الشرح إعترافاً منه بالعجز وتقديراً لحدوده ومجالاته، ثم تسليمًا لمرتبة أعلى منه وهي مرتبة البصيرة.

(١) د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي ص ٦٧.

(٢) الغزالي: المقصد الأسنى ص ١٠٠. وراجع كتابنا: مشكلة الإتصال بين ابن رشد والصوفية - تصدير د.

عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية، ص ٨٤ - ٨٥.

وعليه؛ فالعقل يلتقى مع الوجدان الصادق «القلب»، ولم يكن الوجدان ليُدَّأبِر العقل في سيره داخل مملكته، متى كان الوجدان سليماً؛ وكان ما استضاء به من نبراس الدين صحيحاً. ويقول الإمام محمد عبده: «.. إياك أن تعتقد ما يعقده بعض السذج من أن فرقاً بين العقل والوجدان: «القلب» في الوجهة، بمقتضى الفطرة والغريزة، وإنما يقع التخالف بينهما عَرَضاً عند عروض العلل والأمراض الروحية على النفوس، وقد أجمع العقلاء على أن المشاهدات بالحس الباطنى: «الوجدان أو القلب» هى من مبادئ البرهان العقلى، كوجدانك أنك موجود، ووجدانك لسرورك وحزنك، وغضبك، ولذلك وأملك ونحو ذلك»^(١).

ومعنى ذلك، أن قدرة العقل على تحصيل المعارف قدرة هائلة، لا تناقضها طبيعة الإيمان الصادق، لأنها القدرة الى لا تمنع دور العقل على أن يكون مزينة للتفكير والمساهمة الإيجابية فى إدراك الممكن من كل علم، وكل فن، وكل معرفة، وكل تحصيل جائز للعقول .. ومستطاع بالنظر الحصيف.

ولكنها القدرة التى تنتهى عند إدراك الممكن وكفى، ولا تلغى بحال نظر العقل السديد. وعلى العقل السديد والنظر الصائب مَن بعد، أن يَخْلُصَ فى إقرار الكفاية والإنتهاء إلى الغاية بحيث لا يحصل منه ما يكون ضد العقل وضد النظر السديد. وإذا تم له ذلك، يقف - بدوره - حيث ينبغى له الوقوف وليس هذا من باب العجز ولا من باب التعطيل ولكنه من باب الإدراك والتفكير.

فهل نسمى الإدراك عجزاً، أو التفكير تعطيلاً؟

مستحيل!! ولكن الجائز أن نضع كُلاً فى موضعه.

يقول الأستاذ عباس العقاد: «وعقيدة المسلم فى الغيب وجملة الغيبيات أنها شىء يعلمه الله ولا يعلمه الإنسان، ولكنها لا تناقض العقل ولا تلغيه فليست هى ضد العقل لو

(١) الإمام محمد عبده: الإسلام دين العلم والمذنية ص ١٦٢ وكذلك انظر: دراسة الدكتور عاطف العراقي، ص ٢٧. وراجع كتابنا: مشكلة الإتصال بين ابن رشد والصوفية ص ٨٦.

عرفها وانكشف له الغطاء عنها، ولكنها فوق طور عقل الإنسان، لأنه محدود وعالم الغيب مطلق غير محدود.

ومن قال إنه يرفض الإيمان بغير المحدود فكأنما يقول إنه يرفض الإيمان بما يستحق الإيمان إذ لا إيمان على الهدى بمعبود ناقص دون مرتبة الكمال الذي تحصره الحدود: «إلا أن الفارق عظيم بين ماهو ضد العقل وما هو فوقه وفوق ما يدرك بالعقول المحدودة، فما هو ضد العقل يلغيه ويعطله ويمنعه أن يفكر فيه وفي سواء، وما هو فوق العقل يطلق له المدى إلى غاية ذرعه ثم يقف حيث ينبغي له الوقوف، وينبغي له الوقوف وهو يفكر ويتدبر، إذا كان من العقل أن يفهم ما يدركه وما ليس يدركه إلا بالإيمان .. وحينما بلغ الإنسان هذا المبلغ فقد انتهى إليه بالعقل والإيمان على وفاق»^(١).

ومما سبق يتضح لنا أن الآراء التي مرادها أن التصوف يعتمد على مناهج الذوق ولا علاقة له بالعقل، وما مناهج العقل إلا وقف على الفلاسفة والمفكرين؛ وأن التصوف لا يصلح إلا ليكون طريقاً للذوق ومنهجاً للباطن والخفاء .. لاغين بذلك الدور الإيجابي للعقل في طريق التصوف.

أقول: إن هذه الآراء تفصل فصلاً تاماً بين العقل والقلب. في حين أنه - وكما أخبرنا الغزالي من تجاربه - لا يمكن أن يتم بناء الطريق الصوفي إلا بالمرور على العقل.

وليس هناك طريق ذوقي صرف، ولا طريق عقلي خالص، ولكن ثمة رباط يجمع بين عقل الإنسان وذوقه لا يتعارض فيه النظر العقلي مع طريق الوجدانيات. وكأن الطريقين متغايران ومختلفان تمام التغاير والاختلاف .. فلا كان ثمة توافق بينهما ولا انسجام.

هذا الانفصال التام غير مقبول؛ وإنما الإنسان إنساناً بما فيه من عقل وقلب ووجدانيات، لا يمنعه طريقه الوجداني من إتخاذ هداية العقل الرشيدة، ولا تصده نزعته العقلية من تقديره لطريق القلب والوجدان.

(١) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية ص ٨٥، ٨٦.

والآن، ونحن بصدر موضوع «المنهج وتداخل العقل مع الكشف عند الغزالي» نحب أن نضع سؤالاً فحواه: ما المانع أن يكون التصوف مخصوصاً عند أهله وقومه بالصفة الذوقية المعلقة على الوجد القلبي - هذا بالقياس إلى المناهج الأخرى التي تتنكر لهذا الطريق - ولم يمنعنا ذلك من اعتبار وجود العقل الذي هو مناط البرهان والدليل داخل هذا الطريق نفسه؟

غير أن وجود العقل في التصوف يُبرز فيه الجوانب الإيجابية الخصبية، ويقوى من ملكة النقد الذاتي - ربما كان ذلك همَّ أهل الاعتدال من رواد الفكر الصوفي، وهو تنقية التصوف من هذا الانفصال المتعسف بين طريق العقل وطريق التصفية. فلا يسلم التصوف من حدة النقود وعنفها إذا خلى طريقه من الاعتماد على العقل واعتمد فقط على القلب ومواجيد الأذواق.

وفي التصوف السني - خاصة - بدءاً بالحارث المحاسبي كان المنهج المعتدل؛ بجانب اعتماده على القلب والذوق؛ لا يلغى العقل، بل يعتمد عليه - أيضاً - ويمضى به إلى متناه.

وقد أثبت المحاسبي بما لا يدع مجالاً للشك أن العقل مزينة فضلى من مزايا التصوف، لا يمكن للعبد السالك له تحقيق الوصول وإصابة الغاية وهو بعيد عن هداية العقل.

وكيف يتسنى له ذلك وهو لا يفرق بين المنافع والمضار فضلاً عن أنه يتصف بأوصاف يرباً عنها كل ذى لب رشيد، وقد جعله مفروضاً على كل بالغ من الجن والإنس من الذكور والإناث. فمن أمره الله تعالى ونهاه، ووعده وتوعده بإرسال النذر، وأنزل الكتب، وأثار آيات التدبير، فحجة العقل لازمة له. إذ أنعم الله سبحانه بالعقل عليه، ومعرفة البيان «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ»^(١). «فإنما خاطب الله العباد من قبل ألبابهم واحتج عليهم بما ركب فيهم من عقول، وما الله بظلام للعبيد»^(٢).

(١) سورة الأنفال: آية ٤٢. (٢) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

وخلاصة القضية توجز في عبارة وهى: «ليس التصوف هنا؛ مقصوراً على الذوق، وليس الذوق فقط؛ منهجاً له، وإنما العقل منهج ينضاف إلى منهج الذوق، ويدل عليه إستقامة التفكير».

ومن هذا الموجز البسيط فى العلاقة بين العقل والقلب، نرى الغزالى يحدثنا فى الإحياء عن إنكار المتصوفة للعقل؛ وبيان أهمية أن يكون التصوف عقلياً (العقل البصيرى) يأخذ بجانب الصفة الذوقية التى يختص بها، هاتِهِ الصفة العقلية التى هى نور البصيرة فيدرك بها حقائق الأمور .

قال فى «الإحياء» بعد كلام طويل: «فإن قلت: فما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل والمعقول! فأعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمتناقضات والإلزامات وهو صنعة الكلام، فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم فى التسمية إن كان لا ينمحي عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه فى القلوب، فذموا العقل والمعقول وهو المسمى به عندهم»^(١).

فلم ينكر المتصوفة العقل إلاً لأن المتكلمين جعلوه ميدان المناظرة والمجادلة. أما العقل الذى هو نور البصيرة فلا يستطيع أحد أن ينكره أو يذمه لأنه - فى نظر الغزالى - الصفة الباطنة التى يتميز بها الأدمى عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور. يقول الغزالى: فأما نور البصيرة التى بها يُعرف الله تعالى، ويعرف صدق رسله؛ فكيف يتصور ذمه وقد أثنى الله تعالى عليه؛ وإن ذم فما الذى بعده يحمده؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع، فإن علم بالعقل المذموم الذى لا يوثق به؛ فيكون الشرع أيضاً مذموماً، ولا يلتفت إلى من يقول: إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل. فإننا نريد بالعقل: ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان»^(٢).

وليس العقل عند الغزالى سوى هذه الصفة الباطنة؛ هو نور البصيرة، وهو العقل الشرعى الموصوف بالصفة الشرعية التى تجوز أن يكون العقل مصاحباً للشرع^(٣).

(١) الإحياء جـ ١ ص ٨٩. (٢) الغزالى: الإحياء: جـ ١ ص ٨٩.

(٣) راجع رأى المحاسبى فى العقل - والعقل البصيرى الذى عن عقل الغريزة يكون - من البحث.

ونرى الغزالي يحدثنا في «المقصد الأسنى» أن كلمات الصوفية الصادرة عنهم في حالة الكشف إذا لم تقول ببضاعة العقل وحملت على ظاهرها، فهي ضرب من ضروب المحال. ومن صدق بها فقد انخلع عن غريزة العقل. ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم: «.. فليصدق بأنه يجوز أن يكشف ولى بأن الشريعة باطلة، وأنها إن كانت حقاً فقد يقلبها الله باطلاً، وأنه جعل جميع أقاويل الأنبياء كذباً، وإن من قال يستحيل أن ينقلب الصدق كذباً، فإنما يقول ببضاعة العقل؛ فإن انقلاب الصدق كذباً ليس بأبعد من انقلاب الحادث قديماً والعبد رباً». ويفصل الغزالي القول في ذلك فضلاً حاسماً فيقول: «ومن لا يفرق بين ما أحاله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهه»^(١).

فالمغزالي يرى أن الكشف لا يعارض العقل، لأن العقل «يحيل» أمور الكشف إلى الغيب، فهو ليس ضده، وفرق بين ما هو ضد العقل، وما هو فوق طاقة العقول، وليس هناك ما يمنع - فيما يرى الغزالي - أن يكون العقل شارحاً مؤولاً لكلمات الصوفية الصادرة عنهم في حالة الكشف.

فلإذا فهمنا هذا الاتساق عند الغزالي تلاشى التناقض المذموم وتلاشى الاضطراب. فقد كان هذا - ولا شك - مقصده بعيداً عن كونه متناقضاً أو مضطرباً يربط في موضع، ويحل في آخر^(٢) ولا نريد أن نتعرض كثيراً لهذه المحاولات والتفسيرات

(١) الغزالي: المقصد الأسنى ص ١٠٠.

(٢) من أهم ما كتب حديثاً يصف الغزالي بالتناقض والاضطراب، بل بالجهل أحياناً تحت عدة أفكار موجهة في نقد الغزالي - كتاب «الأخلاق عند الغزالي» للدكتور زكى مبارك. يقول في «علم التوحيد»: «يطمع الغزالي في معرفة ذات الله معرفة حقيقية، وهذا والله عين الجهل، ونفس الضلال» (زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالي ص ١٧٩) فإن قيل: ما هي تلك الأفكار التي وجهت د. زكى مبارك في نقد الغزالي؟ فلإننا نجيب: بأن أزمة نفسية ومعنوية ألمت بالدكتور زكى مبارك حال أن شرع في تأليف هذه الرسالة.. تصور فيها القطيعة التامة بينه وبين التصوف، وحكم على الصوفية حكماً يوافق دلائل هذه القطيعة وهو «أن الصوفية أرباب ظواهر، وأن أدعوا أرباب قلوب!»، وقد تحدث عن هذه العلاقة بينه وبين التصوف في مقدمة كتابه: «التصوف في الأدب والأخلاق» (الجزء الأول ص ١٦).

بقدر ما يعيننا كيف كان العقل عند الغزالي مناهضاً لتصوف شائن هزيل. وإذا كنا وجدنا الغزالي يدافع عن الصوفية وعن طريقتهم، فيصفها بأصوب الطرق. وعن سيرتهم فينعتها بأحسن السير وعن أخلاقهم، فيمتدحها بأذكى الأخلاق، فانه من جانب آخر يصب عليهم جام اللوم والتشريب.

هذه الخاصة العقلية المميزة لمنهج الغزالي، جعلته يقف على أخطاء المتصوفين، فأحصى في كتاب «الإحياء؛ الجزء الثالث» تحت أصناف المغترين وأقسام كل صنف، كثيراً من الأخطاء الشائعة، وكان من أدياء المتصوفة وما أغلبه الغرور عليهم والمغترون منهم فرق كثيرة، ذكر منها عشر فرق، وبهمنا من هذه الفرق قوله: «وفرقة أخرى جاوزوا هؤلاء ولم يلتفتوا إلى ما يفيض عليهم من الأنوار في الطريق؛ ولا إلى ما يتيسر لهم من العطايا الجزيلة؛ ولم يعرجوا على الفرح بها والإلتفات إليها، جادين في السير حتى قاربوا فوصلوا إلى حد القربة إلى الله تعالى، فظنوا أنهم قد وصلوا إلى الله فوقفوا وغلطوا. فإن الله تعالى سبعين حجاباً من نور لا يصل السالك إلى حجاب من تلك الحجب في الطريق إلا ويظن أنه قد وصل»^(١)؛ وهو يعنى بهؤلاء «أغاليط الحلول والإتحاد؛ وأخطاء الشطح والجنوح، وذهب الغزالي مُفنداً هذه الأغاليط راداً أخطاء الشطح، وهو يفترع الأفكار بين الرد والتفنيد إفتراع الفحول مما يؤكد لديه حرية الفكر وفنون الأدلة العقلية.

فكل ما يوهم بمعنى الحلول أو الإتحاد - فهو من وجهة نظر الغزالي - غير مظنون بعقل فضلاً عن المميزين بخصائص المكاشفات. وليست خصائص المكاشفات سوى إبقاء على العقل وإمعاناً في يقظة الشعور والإحساس.

ولكن كيف؟.. كيف يكون هذا والعبد في حال الفناء وساعة أن تتوارد عليه الكشوفات يكون مستغرقاً تماماً فلا شعور ولا إحساس؟

لاشك أن هذا يتعارض مع اليقظة والإحساس؛ والشعور والإدراك؛ وسائر المفاهيم الخاصة والعمامة التي تجعل الإنسان في حالة من البقاء بعد المرور على حال

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٤٠٦.

الفناء... حقاً إن المرء فى حال الفناء لا يمكن أن يحتفظ بمداركه للأشياء من حوله؛ وشعوره بالعالم الخارجى، ولكن بعد إختفاء هذه الحالة يعود مرة أخرى إلى شعوره وإحساسه.

وقد سبقت الإشارة فى كثير من المواضع إلى أن أهم ما يتصف به الفناء فى التصوف الإسلامى: هو البقاء بعد الفناء، والصحو بعد المحو، والحضور بعد الغيبة، واليقظة بعد ذهاب الإحساس. ولما كان الفناء يعنى «العدم» فلا يقدر الإنسان أن يظل فى حالة من العدم وهو لا يزال على قيد الحياة، وإنما ترتد حالته من الفناء إلى البقاء الذى يعنى الوجود.

ولما كان كل معنى من هذين المعنيين ينافى أحدهما الآخر، فقد صح فى العقول أن يكون الإنسان باقياً موجوداً صاحباً وإن إعتراه حال الفناء، لأن الحقائق لاتزول ولا تفنى إلا بأجل مقدور، والإنسان حقيقة لا يفيتها سوى الموت.

ولنقيد هنا نصاً ذكره الهجویری من كلام أبو محمد المظفر فى الفناء والبقاء. قال الهجویری: «قال الخواجه «مظفر» كيف يأتى البقاء بعد الفناء؟ إن الفناء هو العدم، والبقاء هو الوجود، وكل معنى ينافى الآخر. إننا نعرف الفناء، ولكن إذا لم يكن فناء؛ وأصبح بقاءً فقد حقيقته، والحقائق لا تحتل الفناء. أما الصفات فأنها يمكن أن تفنى، وكذلك الأسباب، حتى إذا فنت الصفات والأسباب؛ بقى صاحب الصفات ومسبب الأسباب، وحقيقته لا تحتل الفناء»^(١).

ولا يحمل الفناء المقصود بالصفات ها هنا إلا معنى واحداً: هو التغير والتبديل من حال إلى حال، وليس معناه فناء الحقيقة. من أجل ذلك كان الغزالي يحرص - وفقاً لإعتدال المنهج لديه - حرصاً شديداً على مفهوم التمكين الراسخ المرسوخ فى حال الفناء يتوصل إليه المرء عندما يمر بمعرفة العلوم النظرية، فتحفظه المعرفة عن طيش الشطح وترهات الزيف والجموح.

(١) الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٠٢.

ثم ما الضرر الذى يقع على الإنسان إذا احتفظ بملكاته وقواه الإدراكية وزيادة عليها نفحة من الروح وهبة من الكشف والإشراق؟

والغزالي يُنبه كثيراً على هذه الخاصة الإنسانية التى تجعل الإنسان معتدلاً متزناً، ويحذّر كثيراً من أن يخالف المريد قواعد الشرع من العلم والعمل . فهو ينصحه فى رسالته «أيها الولد» بقوله: «ينبغى لك أن يكون قولك وفعلك موافقاً للشرع إذا العلم والعمل بلا إقتداء الشرع ضلالة، وينبغى لك أن لا تغتر بالشطح وطامات الصوفية، لأن سلوك هذا الطريق يكون بالمجاهدة وقطع شهوة النفس، وقتل هواها بسيف الرياضة لا بالطامات والترهات»^(١).

وفى هذا نلمح أثر الجنيد ظاهرًا؛ فإذا شئنا أن نقارن بين الجنيد والغزالي فى هذه النقطة، نجدهما متفقين على محاربة الشطح والدعاوى فى حال الفناء، وعلى الجمع بين الشريعة والحقيقة؛ وعلى صحبة العلم للعمل، فلم يكن الجنيد - كما تقدم - من الذين وافقوا الصوفية على شطحاتهم ونبذهم للعلم والعمل، ولكنه كان من أئمة الاعتدال والإتزان، وكذلك نجد الغزالي. وربما يزيد الغزالي على الجنيد بوضوح الخاصة العقلية التى فضحت أدعياء الصوفية ونقضت عن التصوف غبش السلوك ورياء المظاهر.

وبهذه الخاصة العقلية؛ سلق الغزالي أدعياء الصوفية بلسان من حداد، فلم يرتض التصوف المنحرف عن جادة الاعتدال؛ ولكنه كان متنبهاً إلى الدرجة التى يمكن معها أن يكون الغزالي من المتقدمين فى تربية الحس النقدي أو ملكة النقد الذاتى فى التصوف، كما وجدنا ذلك عند القشيري والسراج الطوسي، والسهروردي، وغيرهم...

قال الغزالي فى الجزء الثانى من الإحياء: «إلا إن أكثر متصوفة هذه الأعصار - لما خلت بواطنهم من لطائف الأفكار ودقائق الأعمال، ولم يحصل لهم أنس بالله تعالى وبذكره فى الخلوة، وكانوا بطالين غير محترفين ولا مشغولين - قد ألفوا البطالة واستثقلوا العمل، واستوعروا طريق الكسب، واستلأنوا جانب السؤال والكذبة،

(١) الغزالي: أيها الولد، حققها وعلق عليها وقدمها بمبحث عن آداب المتعلم والعالم» على محيى الدين على القره داغى - دار الاعتصام ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م. ص ١١٧، ١١٨.

واستطابوا الرباطات المبنية لهم فى البلاد، واستسخروا الخدم المنتصبين للقيام بخدمة القوم، واستخفوا عقولهم وأديانهم: من حيث لم يكن قصدهم من الخدمة إلا الرياء والسمعة وانتشار الصيت واقتناص الأموال، بطريق السؤال تمللاً بكثرة الأتباع، فلم يكن لهم فى الخانقاهات حكم نافذ ولا تأديب للمريدين نافع، ولا حجر عليهم قاهر، فلبسوا المرقعات واتخذوا من الخانقاهات متنزهات، وربما تلقفوا ألفاظاً مزخرفة من أهل الطامات، فينظرون إلى أنفسهم وقد تشبهوا بالقوم فى خرقتهم وفى سياحتهم وفى لفظهم وعبارتهم فى آداب ظاهرة من سيرتهم، فيظنون بأنفسهم خيراً، وأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، ويعتقدون أن كل سوداء ثمرة، ويتوهمون أن المشاركة فى الظاهر توجب المساهمة فى الحقائق وهيئات! فما أعزّر حماقة من لا يميز بين الشحم والورم»^(١).

وإنما نقلنا هذا النص - بطوله - لتعرف على فطنة الغزالى وبروز الخاصة العقلية التى رفضت قبول المعانى الفاسدة الملتصقة لصقاً بالتصوف وهى ليست منه فى شىء. وبهذا تميز الغزالى .. أنه جمع ماتفرق من أشات هذه الملكة النقدية عند السابقين من أئمة الاعتدال فى التصوف السنى، وزاد عليها مزيداً من روية النظر واعتراك الخبرة وحنكة التجارب فى عمره العريض.

والغزالى ينبذ الشطح لما فيه ضرر على سلوك الطريق، ويعدّه من جنس الطامات والترهات؛ فإنما يكون السلوك القويم للطريق من الجمع بين العلم والعمل، والحفاظ على قانون الشريعة، ولا ينبغي أن يتعارض الكشف والإلهام مع أصول الشريعة من كتاب وسنة، ولكن ينبغى أن يكون الكشف مشروطاً بشروط الكتاب والسنة.

وما نقل من أقوال الإمام أبو الحسن الشاذلى (ت ٦٥٦هـ) فى ذلك: «إذا تعارض كشفك مع الكتاب والسنة، فتمسك بالكتاب والسنة، ودع الكشف وقل لنفسك، إن الله تعالى ضمن لى العصمة فى الكتاب والسنة؛ ولم يضمنها فى جانب الإلهام»^(٢).

(١) الغزالى: الإحياء جـ ٢ ص ٢٥٠.

(٢) د. عامر التجار: الطرق الصوفية فى مصر - نشأتها ونظمها وروادها - ط دار المعارف الطبعة الثانية ١٩٨٦ ص ١٣، و ص ١٩٩ و ص ٢٠٣.

والإمام الشاذلى من أكابر المتأثرين بالصورة المعتدلة التى تركها الغزالى على الطرق الصوفية، وكان لرجالها تأثير كبير على الحياة الروحية فى الإسلام .. ولم يكن هنالك أثر واضح عليهم كما كان للغزالى من عظيم الأثر بما قدمه من صورة معتدلة تحافظ على التصوف السنى وترفع من قدره وقبوله وشرعيته.

فقد أثمرت تجربة الغزالى الصوفية مع كثير من الأقطاب والرواد كمعبد القادر الجيلانى (ت ٥٦١هـ)، وأبى نجيب السهروردى (٥٦٤هـ) وأبى حفص السهروردى (ت ٦٣٢هـ) صاحب «عوارف المعارف» وتلاميذهم.

وأثمرت مع المدرسة الشاذلية وتلاميذها كأبى العباس المرسى (ت ٦٨٦هـ) وابن عطاء الله السكندرى وأحمد الرفاعى ومدرسته (٥٧٨هـ) وعبدالرحيم القنائى (ت ٥٩٢هـ) وعزالدين بن عبدالسلام (٦٦١هـ). والسيد أحمد البدوى (٦٧٥هـ). وإبراهيم الدسوقى الهاشمى (٦٧٦هـ)^(١).

ولذا كان الغزالى يعد الشطح من الطامات والترهات - كما عرفنا - فكيف به إذا تعلق الأمر بالحلول والالتحاد وهما ثمرة الشطح فى التصوف؟.. الواقع أن الغزالى يرفض الإلتحاد ويرفض الحلول، وله فى كل منهما موقف خاص.

(٥) الموقف من الإلتحاد:

يبين أن الغزالى يستنكر القول بالإلتحاد؛ فذهب يفتن تهافته فى صورة عقلية مصبوغة بالصبغة الفلسفية بما له من خبرة برد الأفكار وتهافتها.

وإليك هذا الشاهد، قال: «الإلتحاد، أظهر بطلاناً؛ لأن قول القائل أن العبد صار هو الرب كلام متناقض فى نفسه، بل ينبغى أن ينزه الرب سبحانه عن أن يجرى اللسان فى حقه بأمثال هذه المحالات.

(١) د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢١٧، وكذلك انظر: د. عامر النجار: الطرق الصوفية فى مصر ص ٨٧، ٨٨، ١٤٢، ٢٢٢، وكذلك انظر: د. أبو الوفا التفتازانى: الطرق الصوفية فى مصر - مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة - مجلد ٢٥ ج ٢ - ١٩٦٨ م ص ٦٠، ٦١.

إن قول القائل إن شيئاً صار شيئاً آخر؛ محال على الإطلاق، لأننا نقول إذا عقل زيدٌ وحده، وعمره وحده، ثم قيل إن زيداً صار عمرًا واتحد به، فلا يخلو عند الإتحاد، إما أن يكون كلاهما موجودين أو كلاهما معدومين أو يكون زيد موجودًا وعمره معدومًا أو بالعكس ولا يمكن قسم وراء هذه الأربع.

فإن كانا موجودين فلم يصير أحدهما عين الآخر، بل عين كل واحد منهما موجود. وإنما الغاية أن يتحد مكانهما، وذلك لا يوجب الإتحاد، فإن العلم والإرادة والقدرة قد تجتمع في ذات واحدة ولا يتباين محالها، ولا تكون القدرة هي العلم ولا الإرادة. ولا يكون قد اتحد البعض ببعض. وإن كانا معدومين فما اتحدا بل عدما. ولعل الحادث شيء ثالث. وإن كان أحدهما معدومًا والآخر موجودًا فلا إتحاد، إذ لا يتحد موجود بمعدوم. فالإتحاد بين الشئيين مطلقًا محال. وهذا جارٍ في الذوات المتماثلة فضلًا عن المختلفة..^(١)

ونجتهد نحن في تفسير هذا النص ونوجزه فنقول: إن الإتحاد ممتنع في الواقع وامتناعه في بداهة العقول أشد، لاسيما وإن كان الإتحاد بين شئيين مختلفين: موجود ناقص وآخر منزّه عن النقص والقصور، أو بين ذاتين لا يجوز عليهما التشابه والتماثل، فلتن كان ثمة إتحاد فلا يكون إلا في الذوات المتماثلة، وهذا - أيضًا - ممتنع. لأن كونه كذلك يجعلنا نتغاضى عن صفة الوجود واستقلال الذوات، وكل من كان مستقلًا في ذاته موصوفًا بالوجود، لا يجوز عليه الاتحاد نظرًا لإختلاف الذوات.

وهذا الجانب من الإتحاد بين - كما يشير الغزالي - في بداهة العقول وتسليم الأخلاق. وبعد أن يبطل الغزالي «الإتحاد» كفكرة يروح فيلتمس العذر لبعض الصوفية، ويعتبر إطلاقهم ألفاظ الإتحاد نوعًا من التوسع والتجاوز اللائق بعبادة الصوفية والشعراء، فنقول من قال «أنا من أهوى؛ ومن أهوى أنا» إنما هو مؤول على سبيل الإستعارة^(٢).

(١) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٩٧.

(٢) ولسوف نناقش هذا الرأي الخاص بالحلول عند الحلّاج، وهو رأى يبدو فيه الغزالي متناقضًا كما سيأتى تفصيله عند موقف الغزالي من الحلول. فقد نفى الحلول في «الإحياء» وصرح بما يشبهه في «مشكاة الأنوار» وذلك لأسباب سنذكرها في موضعها.

لماذا؟.. لأنه - كما يرى - لا يعنى به تحقيقاً بل كأنه هو، فإنه مستغرق الهم به بما يكون هو مستغرق الهم بنفسه، وهى حالة حدوث الفناء، ويعبر عنها هذه بالاتحاد على سبيل التجوز. يقول الغزالي: «وعليه ينبغى أن يحمل قول أبى يزيد حيث قال: انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها، فنظرت فإذا أنا هو، ويكون معناه أن من ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهمها، فما يبقى فيه متسع لغير الله ولا يكون له هم سوى الله تعالى...»^(١).

وهنا قطب الرحي وبيت القصيد!

فهذا تأويل طريف من الغزالي، انتقل معه إلتماس العذر تدريجياً إلى التعاطف مع أبى يزيد بصورة ملحوظة تكاد تجعله بالفعل يحل فى موضع ويربط فى آخر. ويكاد الغزالي أيضاً يتفق مع الجنيد فى عذره للبسطامى، وسرى حكم الغزالي الأخير هو نفس حكم الجنيد على البسطامى فى حال الفناء..

جاء فى «الإحياء» بعد أن قسم ظاهرة الشطح إلى صنفين: الأول، ينمى فيه العامة من المتصوفين، وينحى عليهم بالآثمة، ويهاجم فيه الدعاوى الطويلة العريضة فى العشق مع الله تعالى.. ولكنه - فى الصنف الثانى - يجعل العلماء ويضع لأفراطهم ومقالاتهم التأويلات المختلفة ثم يقول: «وأما أبو يزيد البسطامى رحمه الله، فلا يصح عنه ما يحكى؛ وإن سمع ذلك منه فلعلة كان يحكىه عن الله عز وجل فى كلام يردده فى نفسه، كما لو سمع وهو يقول: «إنى أنا الله لا إله إلا أنا فأعبدنى» فإنه ما كان ينبغى أن يفهم منه ذلك إلا على سبيل الحكاية»^(٢).

وفى الجزء الرابع «من الإحياء» يقول بعد أن يحكى أقوال أبى يزيد فى المحبة ومكاشفاته: «... فأمثال هذه المكاشفات لا ينبغى أن ينكرها المؤمن لإفلاسه عن مثلها... وبعد تصفية القلب عن كدورة الإلتفات إلى الخلق يفيض عليه نور اليقين وينكشف له مبادئ الحق...»^(٣). ويصف الغزالي من ينكر ذلك بغاية الجهل والضلال.

(٢) الغزالي: الإحياء ج١ ص ٣٦.

(١) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٩٧، ٩٨.

(٣) الغزالي: الإحياء ج٤ ص ٣٥٧.

وفى «المقصد الأسنى» إذا أراد أن يبين أحوال الشاطحين قال: «وهذه مزلة قدم فان، ليس له قدم راسخ فى المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر. فنظر إلى كمال ذاته، وقد تزين بما تلالا فيه من حلية الحق، فيظن أنه هو، فيقول أنا الحق»^(١).

ومن هذه الفقرات الثلاث السابقة، يختلف الغزالي فى حكمه على أبى يزيد، ومنها - أيضاً - تتضح شخصيته التى وصفها المؤرخون قديماً، والباحثون حديثاً بالتناقض والإضطراب.. أو هكذا تبدو هى أمام القرائح والأنظار!!

فى الفقرة الأولى: نجد إجلاله وتقديره لشيخ عالم يحتمل كلامه التأويل، ويتواضع أمامه النقد والتجريح، فلتنزه - من ثم - أقواله عن الخطأ، لكننا الأخطاء عند «أهل الفلاحة الذين تركوا فلاحتهم، وأظهروا دعاوى الشطح حتى جاز له أن يحكم على من ينطق بمثل هذا الكلام: «أن يقتل أفضل فى دين الله من إحياء عشرة»^(٢).

وكان الأحرى أن ينال حكمه هذا، عمه أبو يزيد!!

وفى الفقرة الثانية: تراه يمضى مع المكاشفات إلى غاية حدودها، فلا سبيل لإنكارها على الإطلاق حتى ولو ظهر منها ما يضاد الاعتدال ويتسبب إلى الشطحيات.. لأنها تؤول - عنده - من باب المحبة.

وفى الفقرة الثالثة: يحكم على أبى يزيد أو الحلاج أو غيرهما من أرباب الشطح والأحوال؛ بمقياس العالم المحقق الذى جمع بين بحث النظر وكياسة العقل؛ وبين حقائق الطريق ومشاهدات الكشف، فلن تغير من أمره طوارئ الأحوال، لأنه مسنود بقدم راسخة فى عالم المعقولات: تأمل إلى قوله: «هذه مزلة قدم فان».

ولنتذكر قول الجنيد: «إن أبا يزيد، مع عظم حالة وعلو إشاراته: لم يخرج من حال البداية، ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية»^(٣).

(١) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٩٨.

(٢) الغزالي: الإحياء ج ١ ص ٣٦.

(٣) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٧٩.

الحكم - إذن - بين الجنيد والغزالي على أبى يزيد البسطامى فى حال الفناء يكاد يكون واحداً، ولكن فى هذه الفقرات الثلاث السابقة يبدو الغزالي متناقضاً ويسهل على الباحث لكثرة إسهابه واستطراده وتدفعه؛ أن يتصيد له التناقض ويأخذ عليه الإضطراب. ولكن أيضاً من جهة أخرى؛ يسهل عليه فى معرض التحرى والإنصاف أن يجد عنده عوامل الفطنة وأساليب الذكاء والتنبيه.

وليس من الإنصاف فى شىء أن نبتز أقوال الغزالي بتركا تعسفياً، ولا أن نتصيد له التناقض من غير أن نتابع أقواله؛ بل الإنصاف يحتم علينا متابعة أقواله حتى آخر المطاف فيها. والواقع أننا نراه وهو بصدد تفسيره لشطحيات البسطامى يضع تأويلين لا ثالث لهما. أحدهما: إما أن يكون ذلك جاريًا على لسانه فى معرض الحكاية عن الله، وهذا قد سبق ذكره. والآخر: إما أن يكون قد شاهد - كما لا لاحظته - من صفة القدس التى يترقى فيها العبد بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات، وبالهمة عن الحفظ والشهوات، فأخبر عن قدس نفسه، فقال سبحانه، ورأى عظيم شأنه بالإضافة إلى شأن عموم الخلق، فقال «ما أعظم شأنى» وهو يعلم مع ذلك أن قدسه، وعظم شأنه بالإضافة إلى الخلق ولانسبة له إلى قدس الرب تعالى وعظم شأنه»^(١).

ولكن هذا لا يقنع، إذ لو كان يعلم حقاً هذه النسبة وهو فى حال الفناء لما نطق بها. وهذا صحيح.. ولكن الغزالي يرد ذلك إلى سلطان الحال فيقول: «ويكون قد جرى هذا اللفظ على لسانه فى سكر وغلبة حال، فإن الرجوع إلى الصحو واعتدال الحال يوجب حفظ اللسان عن الألفاظ الموهمة. وحال السكر لا يحتمل ذلك»^(٢).

وهذا تفسير أكثر المعتدلين فى التصوف السننى لشطحيات أبى يزيد قبل أن يوجد الغزالي بقرون، حين ردوها إلى غلبة الحال وشدة الوارد.

فما الذى أضافه الغزالي إذن؟

(١) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٩٩.

(٢) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٩٩.

أضاف الغزالي ما يفيد تمسكه بالمنهج المعتدل تمسكاً صارماً لا يقبل معه إلتماس عذر أو تعاطف لأحد - أيًا كان - فمهما تكن صفة أبو يزيد أو نعتة؛ أو غير أبي يزيد من الشاطحين قال: «فإن جاوزت «شطحياته» هذين التأويلين فذلك محال قطعاً، فلا تنظر إلى مناصب الرجال حتى تصدق بالمحال، بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال»^(١).

فمن عادة ضعفاء العقول عند الغزالي أن «يعرفوا الحق بالرجال، لا الرجال بالحق، والعاقل يقتدى بقول أمير المؤمنين «علي بن أبي طالب» رضى الله عنه حيث قال: «لا تعرف الحق بالرجال، بل أعرف الحق، تعرف أهله»^(٢). والعاقل يعرف الحق، ثم ينظر في نفس القول، فإن كان حقاً قبله سواء كان قائلاً مبطلاً أو مُحَقِّقاً، بل ربما يحرص على إنتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال، عالمًا بأن معدن الذهب الرغام.

ويضرب لنا الغزالي مثلاً واضحاً في ذلك فيقول: ولا بأس على الصراف إذا هو أدخل يده في كيس القلاب، وانتزع الإبريز الخالص من الزيف والبهرج مهما كان واثقاً ببصيرته. وإنما يزجر عن معاملة القلاب القردى، دون الصيرفى البصير، ويمنع من ساحل البحر الآخرق، دون السباح الحاذق، ويصد عن مس الحية الصبى، دون المعزّم البارع»^(٣).

ويكرر الغزالي هذا المعنى فى كثير من كتبه .. ويُراد به معرفة الحق أولاً دون أن يكون هناك تقديس للرجال .. فليست العصمة لأحد إلاًً للأنبياء ؛ لأن مقياس الحق عندهم مأخوذ من الله تعالى.

قال ذلك فى الإحياء: «فاعلم أن من عرف الحق بالرجال حار فى متاهات الضلال، فأعرف الحق تعرف أهله إن كنت سالكاً طريق الحق، وإن قنعت بالتقليد والنظر

(١) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٩٩.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١١٢.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١١٣.

إلى ما اشتهر من درجات الفضل بين الناس، فلا تغفل عن الصحابة وعلو منصبهم، فقد أجمع الذين عرضت بذكرهم على تقدّمهم، وأنهم لا يدرك شأوهم ولا يشقّ غبارهم، ولم يكن تقدّمهم بالكلام بل بعلم الآخرة وسلوك طريقها...»^(١).

وهكذا يكون الغزالي في حكمه الأخير واضحاً في رأيه فلا تناقض لديه ولا اضطراب؛ كما نرى موقفه من الاتحاد موقفاً معتدلاً يتفق مع الأسس المنهجية الصائبة التي ضمنها مؤلفاته وآرائه. ولا يخرج في حال الفناء عن هذه الأسس، ولكنه يرى الاعتدال أمضى وسيلة من وسائل الطريق الصوفي فلا يتركه ولا ينبذه هائماً في غير تقييد.

(٦) الموقف من الحلول:

وليس الموقف من الحلول بأقل من موقفه من الاتحاد .. يسعى الغزالي إلى توضيح الحلول فيرى أن المفهوم من الحلول نوعان: الأول: النسبة التي بين الجسم وبين مكانه الذي يكون فيه، وذلك لا يكون إلا بين جسمين فالبرئ عن الجسمية يستحيل في حقه ذلك.

والثاني: النسبة التي بين العرض والجوهر، فإن العرض يكون قوامه بالجوهر، فقد يعبر عنه بأنه حال فيه، وذلك محال على كل ما قوامه بنفسه. ويستنتج من هاتين المقدمتين: «أن كل ما قوامه بنفسه يستحيل أن يحل فيما قوامه بنفسه؛ إلا بطريق المجاورة الواقعة بين الأجسام، فلا يتصور الحلول بين عبيدين، فكيف يتصور بين العبد والرب تعالى...»^(٢).

وها هنا يبطل الغزالي معنى الحلول ويبين وجه استحالة ليثبت معنى الوصول الذي يدور على سر القلب، واختراق الحجب، ولن ينال العبد الوصول إلا بالسلوك القويم وترقية الأخلاق، وتهذيب الأعمال، وتركيز المعارف، وهو في ذلك كله مشغول

(١) الغزالي: الإحياء ج١ ص ٢٣.

(٢) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٩٩.

بعمارة الظاهر والباطن، فإذا تحقق له ذلك بطهارة القلب، وتنقية الدخائل؛ كانت بدايته سليمة متأهبة للنهاية التي ينسلخ^(١) فيها من نفسه بالكلية فتتجلى في قلبه حقيقة الحق كله؛ وإنه ليتسع لجملة العالم، وتحيط به وتنجلي فيه صورة الكل. وهو معنى الوصول كما يذكره الغزالي حين يقول: «أن يشرق نور القلب إشراقاً عظيماً إذ يظهر فيه الوجود كله على ما هو عليه وهو في أول الأمر محجوب بمشكاة هي كالساتر له، فإذا تجلى نوره، وأنكشف جمال القلب بعد إشراق نور الله عليه، ربما ألتفت صاحب القلب إلى القلب فيرى من جماله الفائق ما يدهشه فيقول: «أنا الحق» فإن لم يتضح له ما وراء ذلك؛ أغتر به ووقف عليه وهلك.. فهو مغرور وهذا محل الإلتباس، إذ المتجلى يلتبس بالمتجلى فيه كما يلتبس لون ما يترى في المرأة بالمرأة فيظن أنه لون المرأة، وكما يلتبس ما في الزجاج بالزجاج كما قيل: وهو معنى الحلاج^(٢):

رق الزجاج وراقت الخمر وتشابها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

فالقلب عند الغزالي مثل المرأة، وكذلك كان اللوح المحفوظ، لأن فيه صورة «الكل». وشرط الكشف: أن تنقطع عن القلب غشاوة العلائق والشهوات، فتظهر صورة اللوح المحفوظ في مرآة القلب. يقول الغزالي موضحاً ذلك: «وإذا قابلت المرأة بمرأة أخرى حلت صورة أحدهما في الأخرى، وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ

(١) لا يتبادر إلى الذهن أن الإنسلاخ المذكور هنا هو إنسلاخ عن البشرية، ولكنه إنسلاخ عن أشرار النفوس، ومكاييد الوسواس بقطع العلائق الشاغلة عن الحق ووصل الروابط المؤدية إليه، ويختلف الغزالي عن الذين قالوا: «بالفناء عن البشرية» وخروج العبد عن جميع صفاته؛ والدخول في أوصاف الحق بحيث تفنى البشرية وتزول؛ وذلك ضرب من الوهم والغلط في تصور الفناء كما نبهنا الطوسي (اللمع: ص ٥٥٢). ولكن الفناء مرحلة يعقبها البقاء كما هو عند الجنيد والغزالي، لا يريد بالإنسلاخ إلا معنى الانسلاخ عن أشرار النفوس وآفات القلوب؛ أي فناء الصفات المدمومة وبقاء الصفات المحمودة. وسوف لمجد الغزالي يكرر هذا المعنى الأخلاقي كثيراً؛ وفي مواضع مختلفة، لأنه يؤمن بصحة حال العبد عند إنتقاله من الفناء إلى البقاء.

(٢) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٤٠٧.

إلى القلب، إذا كان فارغاً من شهوات الدنيا، فإن كان مشغولاً بها كان عالم الملكوت محجوباً عنه، وإن كان فى حال النوم فارغاً من علائق الحواس؛ طالع جواهر عالم الملكوت، فنظهر فيه بعض الصور التى فى اللوح المحفوظ»^(١).

ولمّا يتم الوصول ويكون الكشف عند الغزالى بطريقة القوة المخيلة بعد إغلاق الحواس عن القلب، لذلك فالكشف لا يكون صريحاً تماماً إلا فى حالة واحدة هى حالة الموت حيث لا خيال ولا حواس؛ ففى ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال ويقال له: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ وَكَ قَبَصْرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^(٢).

أما الكشف أو الوصول فيكون مستوراً تحت ستر القشعر، وليس كالحق الصريح مكشوقاً، وإذا وصل السالك إلى هذه الدرجة «درجة الكشف والمشاهدة» أو بالأحرى «حال الفناء» ينبغي أن يعتصم بعصمة الشرع وعصمة الاعتدال، فلا يشطح .. لأن الشطح تشويش فى الخيال، وخطب فى اعتدال العقل وموازين الدين.

ويظهرنا الغزالى على نوع من الحذر والحسطة أصدق ما يقال فيه أنه حالة «منع وعقال» وهى الحالة التى تمنع خبط العقل وتشويش الخيال فى حال الفناء، ذلك بأن المتصوف عندما ينكشف له حلية الحق ويصير مستغرقاً به .. تصدر عنه كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة، وفيها عبارات هائلة وليس ورائها طائل، لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه. وقد تكون هذه الكلمات مفهومة له، ولكنه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارات تدل على ضميره، لقلة ممارسته للعلم، وعدم تعلمه طريقة التعبير عن المعانى بالألفاظ الرشيقة^(٣).

من أجل ذلك؛ نجد الغزالى يؤكد فى كثير من كتبه تأكيداً صريحاً ومباشراً على أن «صدور الأحرار قبور الأسرار، ومن أفضى سر الربوبية كفر، ورأى قتل مثل الحلاج خيراً من إحياء عشرة، لإطلاقه ألفاظاً موهومة. ونقل عن بعضهم قوله: «للربوبية سر، لو

(١) الغزالى: كيمياء السعادة ص ٤٤.

(٢) سورة ق: الآية ٢٢.

(٣) الغزالى: الإحياء ج ١ ص ٣٦.

ظهر لبطلت النبوة. وللنبوة سر، لو كشف لبطل العلم، وللعلم سر لو كشف لبطلت الأحكام»^(١).

وحذى ابن خلدون حذو الغزالي فقال في المقدمة: «إن هذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المشاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدركه سواهم، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهمهم، وقوى نفوسهم في الموجودات السُلفية، وتصير طوع إرادتهم. فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف، ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه .. بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة؛ ويتعوذون منه إذا وقع لهم»^(٢).

وبناء على ما تقدم من كلام ابن خلدون، يكون الغزالي من عظماء هذا الطريق... «فلم يؤثر عنه أنه كان من أصحاب الشطحات»^(٣) ولكنه حسم مسألة الشطح فقال: «ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان»^(٤).

وأى فائدة تعود على الإنسان وهو يظن بنفسه ظنون الحلول وتوهم الإنحداد؟.. لا شيء!! وحتى لو أُنحج للعبد أن يتصف بالأوصاف الإلهية، فلا يكون ذلك إلا على نوع من التقييد خال من الإيهام المطلق^(٥). وإلا وقع في أغلاط النصارى حين نظروا إلى المسيح فرأوا إشراف نور الله تلاً فيهم فقالوا هو الله؛ فغلطوا فيه كمن يرى كوكباً في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء فيمد يده ليأخذه وهو مغرور^(٦).

وقد أفرد الغزالي في الرد على أغلاط النصارى كتاباً هاماً هو «الرد الجميل لإهية عيسى بصريح الإنجيل»^(٧)، أبطل فيه شبه الإنحداد والحلول. وكان أهم ما تحدث فيه هو

(١) د. عبدالرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي ص ٥٣٤. (٢) ابن خلدون: المقدمة ص ٤٤١.

(٣) د. أبو العلا عفيفي: التحليل النقدي لمشكاة الأنوار ص ١٤.

(٤) الغزالي: الإحياء جـ ١ ص ٣٦. (٥) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٩٩.

(٦) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٤٠٧.

(٧) الغزالي: الرد الجميل لإهية عيسى بصريح الإنجيل: تحقيق د. محمد عبدالله الشرقاوى. دار الهداية -

الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

«إطلاق النصرارى لفظ الإله على عيسى عليه السلام». وعن هذه الطائفة يتساءل الغزالي: هل المراد بهذا الإطلاق تعظيمه، لأن «الإله» يطلق على كل عظيم، أم يريدون بذلك إلهيته؟

ثم يجيب على هذا التساؤل بقوله: «فإن كان هذا الثانى هو المراد، فجهل هذه الطائفة أعظم من جهل جميع الطوائف». ثم يقول: «والذى أوقعهم فى هذه المضايق، تعلقهم بظواهر أوجبت صرائح العقول القطع بعدم إرادتها، وإلا فكم ورد فى كل شريعة من ظاهر مصادم لصريح العقل، وأولاه علماء الشريعة»^(١).

ويذكر الغزالي ما ورد فى شريعة الإسلام من ظاهر مصادم لصريح العقل أقوال البسطامى والحلاج؛ يقول: «وقد وقع فى مثل ذلك جماعة من الأكابر، فبعضهم قال: سبحانى... وقال الآخر: ما أعظم شأنى. وقال الحلاج: أنا الله، وما فى الجبة إلا الله!!!»

وحمل ذلك منهم على أحوال الأولياء الشاغلة عن التحفظ فى المقال؛ حتى قال بعضهم: هؤلاء سكارى، ومجالس السكر تطوى ولا تحكى.. كل ذلك لقضاء صريح العقل بإستحالة كون هذه الظواهر مرادة، ثم تجدهم كأنهم تواصلوا على السلوك فى أضيق الطرق حتى صاروا هزاة للساخرين!!

ولم ينبض لأحد منهم عرق العصبية، ولهم مخرج ومندوحة عما ورطوا أنفسهم فيه، وكيف يصادم المعقول من كان متمكناً من حمل الكلام على محامله السديدة^(٢)؟! وليلاحظ القارئ كلمة «متمكناً» هذه...!!

وقد بين الغزالي أن كل ما يفيد شبهة الحلول أو الإتحاد عند النصرارى إنما هو على سبيل التجوُّز ثم يذكر نصوصاً من الإنجيل يفهم منها الإتحاد وهى لا تفيد ذلك كقوله: «أنا والآب واحد. ومن رآنى؛ فقد رأى الآب. وأنا فى الآب. والآب فى». ثم يشرح

(١) الغزالي: الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل ص ١٤٠.

(٢) الغزالي: الرد الجميل ص ١٤١.

الغزالي مسألة الإتحاد هذه على جهة التجوُّز فيقول: «قد أطلق عليكم في ناموسكم أنكم آلهة، ولستم آلهة حقيقة» وإنما أطلق عليكم هذا اللفظ لمعنى، وهو: صيرورة الكلمة إليكم».

وقد ورد مثل ذلك في شريعتنا، قال سيد المرسلين ﷺ، حاكياً عن الحق جل اسمه: «ولن يتقرب إلى المتقربون بأفضل من أداء ما افترضت عليهم، ثم لا يزال العبد يتقرب إلى بالتوافل، حتى أحبه، فإذا أحبيته، كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ولسانه الذى ينطق به، ويده التى يبطش بها».

ومن حديث «القرب» هذا؛ يتابع الغزالي رده الجميل فيقول: «ومحال أن يكون الخالق حالاً فى كل جارحة من هذه الجوارح، أو يكون عبارة عنها»!

لكن لما بذل العبد جهده فى طاعة الله، كان له من الله قدرة ومعونة، بهما يقدر على النطق باللسان والبطش باليد، إلى غير ذلك من الأعمال المقربة. ولذلك يقول من أقدر شخصاً على أن يضرب بالسيف، ولولاه لما قدر على ذلك: «أنا يدك التى ضربت بها». فهذا ضرب من المجاز، استعماله حسن شائع غير منكور، وقد صرح عيسى عليه السلام فى هذا النص بجهة المجاز^(١).

وإذن، فقد أبطل الغزالي كل الشبهات التى تتصل بالإتحاد أو الحلول - وأخذ يفندها؛ وينسب أقوال الإتحاد والحلول ومن يقول بها من الصوفية إلى أغلاط النصرارى فالذى يقول «أنا الحق» يغلط كغلط النصرارى حيث أنهم رأوا ذلك فى ذات عيسى عليه السلام، فقالوا هو الإله..

ويؤكد الغزالي على أن هذا الغلط يشبه من ينظر إلى مرآة قد انطبع فيها صورة مستلونة؛ فيظن أن تلك الصورة هى صورة المرأة، وأن ذلك اللون لون المرأة - ومن ثم - ينطلق الى القول بالحلول. ولكن - فيما يرى الغزالي ويعتقد - إنما يحل فى القلب الإجلال بالله».

(١) الغزالي: الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل ص ١٠٠، ١٠٢، ١٠٣.

وهنا نتذكر قول الجنيد: «إنما يحل في القلوب الإيمان بالله».

فإذا شئنا أن نقارن بين الجنيد والغزالي في تصورهما للحلول الذي يحدث في حال الفناء، نجدهما على إتفاق كامل، لا إختلاف بينهما في إنكار الحلول، فإنه يُخرج صاحبه عن العقيدة الإسلامية، ويفضّى به إلى أغاليط النصراني؛ وهو مما لا يقبله المتمكنون من أقطاب التصوف السني.

أما توهم الحلول أو الاتحاد فإن الغزالي يحيله على مرآة القلب، فإذا صح القول بأن المرأة لا لون لها في ذاتها، فمن الأصح أن يكون القلب خال عن الصور وعن الهيئات، وإنما هيئته قبول معاني الهيئات والصور والحقائق، مما يجعله يكون كالمتردد به لا أنه متردد به تحقيقاً^(١)؛ وما دون ذلك؛ غلط، كغلط النصراني في ظنهم إتحاد اللاهوت بالناسوت.

وإذا سألنا الغزالي - وأماننا هذه الوثيقة الهامة - عن الأخطاء التي زلت فيها قدم النصراني في مسألة إتحاد اللاهوت بالناسوت.

يجيبنا من فوره، خلال وثيقته «الرد الجميل» .. بأن تعلق الناسوت باللاهوت أو أن يكون اللاهوت من حيث هو لاهوت متعلقاً بالناسوت أو ظهوره فيه؛ باطل كل البطلان.

وقد يكون اللاهوت مع الناسوت حقيقة ثالثة هي أيضاً باطلة.

ويرى الغزالي أن بطلان الناسوت ضروري من حيث إنفكاك تعلقه باللاهوت أو باعتبار تعلقه به، فإن انفكاك بين الناسوت واللاهوت ظاهر البطلان.

وكذلك التعلق لأن التعلق يفيد الحدوث، وهو لا يحصل إلا بعد الخلق، أي بعد خلق اللاهوت للناسوت، وهذا باطل .. لا لشيء إلا لأن اللاهوت لا يتصف بتكوين العالم، وأنه لم يزل فيه.

(١) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٩٨.

أما الحقيقة الثالثة الناتجة عن تعلق الناسوت باللاهوت. هي أيضاً باطلة. لأن أحد «جزأياها» «الناسوت» - حادث، فيلزم أن تكون معدومة قبل خلقه.. وكذلك اللاهوت، باعتبار ظهوره في الناسوت، لأن ظهوره فيه، إنما حدث عند خلقه للناسوت.. فإذا حكمنا على اللاهوت بما ذكر باعتبار هذا التعلق الحادث، استحال وصف العلاقة بين اللاهوت والناسوت وصف إتحاد أو تعلق^(١).

والمقصود بالتعلق هو أن الإله خلق ناسوت عيسى عليه السلام، ثم ظهر فيه متحدًا. والنصارى يعنون بالإتحاد أنه صار له به تعلقاً على حد تعلق النفس بالبدن. ثم من هذا التعلق حدثت حقيقة ثالثة مغايرة لكل واحدة من الحقيقتين، مركبة من لاهوت وناسوت، موصوفة بجميع مايجب لكل واحد منها^(٢).

والفرق بين إتحاد النصارى، وإتحاد الصوفية، أن الأول عقيدة. والثاني حالة: حالة تحدث في «الفناء» وهى شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل به موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون، كل شىء موجوداً به، معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به، فإنه محال، لأن تصيير ذاتين واحدة لا يكون إلا فى العدد وهو محال أيضاً^(٣).

ولكن الغزالي لا يترك هذا الكلام مرسلًا بغير تقييد، فكما أنه رفض الإتحاد فى العقيدة الإسلامية، وعده من جنس الوهم عند الصوفية، فكذلك يرفض كل ما من شأنه أن يؤدى إلى الإتحاد أو الحلول أو الحقيقة الثالثة المركبة عند النصارى، لأنه يرى - وهو موفق فى هذا رأى - «أن جميع ذاتيات الإنسان المقومة له، وجميع عوارضه الثابتة له، من حيث هو إنسان؛ متى وجدت فى شىء أوجبت لذلك الشىء حقيقة الإنسانية، ونفت عنه صدق ما يغيرها، وإلا لم تكن ثابتة له، من حيث هو إنسان.. ولو كانت إلهًا كاملاً،

(١) الغزالي: الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل ص ١٥٠.

(٢) الغزالي: الرد الجميل ص ١٢٥ - ١٢٦.

(٣) عبدالرازق القاشانى: اصطلاحات الصوفية ص ٢٤. وانظر كذلك الجرجاني: التعريفات ص ٢٤٢ وانظر

كذلك د. قاسم غنى: تاريخ التصوف الإسلامى، ترجمة عن الفارسية: صادق نشأت - مراجعة د. أحمد

ناجى القيس، ود. محمد مصطفى حلمى، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٧٠م، ص ٨٨٤.

لثبت لها أوصاف الإله الكامل، ومن أوصاف الإله الكامل، أن لا يكون مركباً منه ومن الإنسان، لأنه يلزم أن تكون ذات الإله محتاجة إلى الإنسان في الوجود، ومسبوبة به وبأنفسها أيضاً^(١).

ولم يقم الغزالي تهافته لهذه الآراء سواء كانت عند الصوفية أو النصارى إلا على حجج صريحة تتفق عليها العقول السليمة؛ وسلامة العقول لا تتعارض في هذا المقام مع واقع النصوص الإنجيلية عند النصارى إذا فهموا النصوص على إستقامتها.

فمن إستقامة النص أنه لا يجب أن يؤخذ على ظاهرة، وإنما يجب أن يخضع لمقتضى التجوُّز اللائق بصراحة العقول، وهو ما عناه الغزالي «بالتأويل». وقد نهج هو نفسه هذا المنهاج، فأول «النور» بمعنى «الهداية» التي يهdy بها الله ما يشاء من عباده، وفسر به شطحات البسطامى كما سبقت الإشارة، ورفض فيما تقدم مذاهب الفرق الضالة؛ على مقتضاه.

ونريد أن نخلص إلى أن الغزالي يلح في إبطال عقيدة التعلق بين اللاهوت والناسوت، نائفاً شبهة الإتحاد والحلول التي من الممكن أن تضر بعقيدة كمعقيدة التوحيد تنزه الله تعالى عن الصفات التي تلحقها النقص ويشوبها القصور، وهو ما لا يكون متفقاً مع عقيدة التوحيد بحال من الأحوال. بصرف النظر عن كونه متفقاً مع عقيدة النصارى من إختلاط وإمتزاج، وتعلق بين اللاهوت والناسوت.

أبطل الغزالي هذا كله بصريح الإنجيل ونصوصه الدالة على عدم إلهية عيسى، وما يستتبع منها من توهم الحلول أو الإتحاد، وبيّن تهافت ذلك بالعقل تارة، وبالنص تارة أخرى؛ وكلام الغزالي في مؤلفاته يدور حول إنكار كل ما يوهم بالاتحاد أو الحلول عند الصوفية ويقودهم من ثم إلى مقالات النصارى كما بين ذلك في «الإحياء» و«المقصد الأسنى» وغيرهما من مؤلفاته الممتازة.

والسؤال الآن: ما بال الغزالي يتحول عن موقفه الصارم هذا؛ يتحول عنه في

(١) الغزالي: الرد الجميل ص ١٢٨.

«مشكاة الأنوار» مما يبدو فيها من أقواله؛ ماهو متناقض مع هذا الموقف، ومخالف «لمزية والإعتدال» ١١؟

(٧) تحول الغزالي عن موقفه من الحلول في «المشكاة»:

إذا كنا وجدنا أن الجنيد تحول عن موقفه من الإتحاد فعذر أبا يزيد في شطحاته وأولها عليه؛ فلنأخذ لجد الغزالي يتحول عن موقفه من الحلول فيعذر «الحلاج». وإذا كان الغزالي جاهد جهاداً عنيقاً في هدم وإبطال كل ما من شأنه أن يؤدي إلى الحلول أو الإتحاد؛ أو تعلق اللاهوت بالناسوت في عقيدة النصارى. فكيف به ها هنا يقر الحلول في عقيدة الإسلام وهو الذى لم يعرف عنه أنه كان من أصحاب الشطحات، بل كان من أهل الإعتدال في الفكر الإسلامى عامة والتصوف على وجه الخصوص؟ الواقع أن الغزالي لا يمكن - بحال من الأحوال - أن يقر الحلول في عقيدة الإسلام ولا فى غيرها من العقائد والأديان .. لأن إقرار الحلول معناه إبطال التوحيد... فهذه إذن إشكالية في موقف الغزالي تقتضي البحث الجهد. لكن لا يكاد موقف الغزالي من الحلول يتضح إتصاحاً مجلواً إذا نظرنا إلى «مشكاة الأنوار» بالقياس إلى كتبه الأخرى، ففي حين أنه يعارض بشدة الحلول في «الإحياء» و«المقصد الأسنى» و«الرد الجميل» وغير ذلك كما سبقت الإشارة، بل ينكر كل ما يمكن أن يكون له صلة من قريب أو من بعيد بالشطج؛ لمجده في «مشكاة الأنوار» يلتمس العذر فقط - ولأسباب سنذكرها - لهؤلاء الذين وقع دونهم سلطان العقل.

بل إن الناظر إلى بعض نصوص «المشكاة» يجد الغزالي يقترب من مذهب وحدة الوجود؛ ويصرح بأنه لم يكن فى الوجود إلا الواحد الحق .. وأن العالم بأسره «مشحون بالأنوار» وأن هذه الأنوار ترتقى فى جملتها وتستمد أصولها من «نور الأنوار» الذى هو معدنها ومنبعها الأول - وأن ذلك هو الله تعالى وحده لا شريك له. وأن سائر الأنوار مستعارة، وإنما النور الحقيقى نوره فقط، وأن الكل نوره، بل هو «الكل»، بل لا هويه لغيره إلا بالمجاز، بل كما أنه لا إله إلا هو، فلا هو إلا هو. لأن «هو» عبارة عما إليه إشارة كيفما كان، ولا إشارة إلا إليه»^(١).

(١) الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق دكتور أبو العلا عفيفى ص ٥٥ - ٥٦.

ويقول الدكتور أبو العلا عفيفي إن الغزالي: «لا يقول صراحة أن الحق هو الخلق وأنهما وجهان لحقيقة واحدة لا فرق بينهما إلا بالاعتبار كما قال ابن عربي من بعده، ولكنه يقول لا موجود على الحقيقة إلا الله، وإن العالم لا وجود له إلا من حيث انعكاس وجود الحق فيه كانعكاس ضوء القمر على صفحة المرايا المتعددة ثم يقول «وهذه - في نظره - حقيقة يقرها العقل ويؤيدها الكشف الصوفي»^(١).

لذلك اعتبر الدكتور عفيفي أن الغزالي قد وصل إلى نظرية أشبه ما تكون بنظرية وحدة الوجود، ومن العسير صرفها عن هذا المعنى إلا إذا اعتبرت أقواله من قبيل الشطح، ولم يعرف الغزالي من الشاطحين.

لكنه عاد فقرر في موضع آخر أنه «مما يرفع عن الغزالي شبهة القول بوحدة الوجود ما يذكره في نهاية الفصل الأول من المشكاة، حين قال «إن الله مع كل شيء كالنور مع الأشياء» حيث يقرر أنه «مع كل شيء» بمعنى أنه قبل كل شيء، وفوق كل شيء؛ ومظهر لكل شيء «إقرار بتقديم الله تعالى»، وقوله «فوق كل شيء» معناه تنزيهه تعالى؛ والتنزيه بمعناه الديني الحقيقي لا يتفق مطلقاً مع القول بوحدة الوجود»^(٢).

وقد سبقت الإشارة إلى أن نيوكلسون قد نفى نسبة الغزالي إلى وحدة الوجود^(٣). وإن كان لابد لنا من التعرض للوحدة هنا؛ فالغزالي قد نادى بالوحدة، ولكن أي وحدة؟ الوحدة التي نادى بها الغزالي في «مشكاة الأنوار» هي وحدة «النور الإلهي» المبشوث في أرجاء العالم، وهذه وحدة لا تحدث إلا في حال الفناء فهي منتهى درجات إدراك الواصلين.

لا يدركها السالك إلا إذا ترقى في مدارج النور المحسوس إلى النور المعقول، ثم ينتقل إلى مشاهدة الأنوار ويصل إلى قمة هذه الأنوار وهو الله حقيقة الحقائق فيرى أنه

(١) د. أبو العلا عفيفي: التحليل النقدي لمشكاة الأنوار ص ١٤.

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي: التحليل النقدي لمشكاة الأنوار، ص ١٦.

(٣) نيوكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٨٤.

هو وحده النور الحقيقي وما عداه مجاز، ولا يتم ذلك إلا في حال الفناء بل في «فناء الفناء».

ولسوف نرى هذا كله في نص للغزالي - نذكره بلفظه - حيث يشرح طبيعة إرتقاء العارفين ووصولهم إلى مقام «التوحيد» أو الفناء بعد أن يمروا بهذه المداير من الأنوار. ولكن قبل ذلك لابد من الحديث عن «مشكاة الأنوار»، فقد أثارت «المشكاة» ثورة هائلة بين الباحثين، فمنهم من يقطع بنسبتها إلى الغزالي، ومنهم من ينفي عنه هذه الرسالة^(١). ومعروف - كما تقدم - عن الغزالي في معظم كتبه أنه لا يأخذ بالشطح ولا يذهب مذهب وحدة الوجود، ولا يقر الحلول ولا الإتحاد، وينهج منهجاً سنياً خالصاً في التصوف. فهل حقاً تحول الغزالي عن موقفه في «مشكاة الأنوار» أم أن هذه الرسالة جاءت تعبيراً واضحاً عن اتجاه الغزالي الصوفي الروحي الخالص؟.. ذلك ما نريد تحقيقه.

وفي الحقيقة أن الناظر إلى هذه الرسالة يجدها مختلفة عن بقية كتب الغزالي في كثير من جوانب الإعداد والتأليف. ففي سائر كتبه يقوم بترتيب الكتاب وتقسيمه وتبويبه كما فعل في «الإحياء» و«الإقتصاد في الاعتقاد» و«تهافت الفلاسفة» و«الأربعين» و«مقاصد الفلاسفة» و«المقصد الأسنى» و«ميزان العمل» و«معيان العلم». وهي عادة جرت عليها طريقة الغزالي في التأليف، وفي المشكاة لا يشير إلى ترتيب الكتاب وتبويبه كعادته؛ كما أن طريقة التنظيم فريدة وغريبة وليست بما تتفق بصفة عامة وطريقة الغزالي في التأليف. وهي تشبه طريقة ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» وبخاصة في القسم الصوفي. وليس هذا غريباً، فالغزالي قرأ ابن سينا وأفاد منه، وليس ببعيد أن يكون متأثراً به في قسم هام من أقسام الفكر الديني.

يكفى أن تقرأ «الإشارات والتنبيهات» تجد ابن سينا يقول في مقامات

(١) وقد أثبت الدكتور عبدالرحمن بدوي باعتماده على بعض النسخ المخطوطة؛ أن «المشكاة» هي كتاب للغزالي، ورد على من ينكرون نسبة مشكاة الأنوار إليه في مؤتمر المستشرقين - كما يذكر هو - في كتابه مؤلفات الغزالي: (راجع عبدالرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي ص ١٩٨).

العارفين^(١): «جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد، والمراد بذلك ذكر قلة عدد الواصلين إلى الحق تعالى، وتعالى الحق عن الوصول.

ويورد الغزالي هذا النص بلفظه في «الإحياء» فيقول في الجزء الرابع حين يتحدث عن أطوار الإدراك في المخلوقات، وقصور عقول البشر عن إدراك الحقائق الربانية: «وذلك المشرب أعز من أن يكون شريعة لكل وارد، بل لا يطلع عليه إلا واحد بعد واحد، ولبنا الحق صدر، وفي مقدمة الصدر مجال وميدان رحب، وعلى أول الميدان عتبة هي مستقر ذلك الأمر الرباني»^(٢)... فالملاحظ إذن أن هناك آثاراً واضحة من ابن سينا على الغزالي، فلا يسعد أن يكون الغزالي في مشكاة الأنوار متأثراً بطريقة ابن سينا في التأليف.

وكذلك عرف عن الغزالي في سائر كتبه «الإحالة» فلا تلبث أن نقرأ كتاباً واحداً، من كتب الغزالي حتى نعرف جملة من أسماء كتبه الأخرى، لأنه لا يدع مناسبة لكتاب من كتبه تمر، دون أن يشير فيها إلى ذلك الكتاب، ويحيل عليه^(٣). وفي المشكاة «لا يحيل» على بقية الكتب كعادته، وهو لم يكذب يشير إلا إلى المقصد الأسنى^(٤) المتضمن لآراء معارضة، و«الإحياء»^(٥).

كما أن اعتماد المؤرخين السابقين على هذا الكتاب للغزالي لا يكفي ليكون صحيح النسبة له، وكم كتاب نسب لغير صاحبه كأثولوجيا أرسطو^(٦). وقد أثار د. عبد

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: القسم الرابع، شرح الطوسي ص ٨٥٢.

(٢) الغزالي: الإحياء جزء ٤ ص ١١٥.

(٣) د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي ص ٧١.

(٤) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٥٦.

(٥) انظر مشكاة الأنوار ص ٤٦.

(٦) أثولوجيا أرسطو أو اللاهوت المنحول، وهو كتاب منسوب خطأ إلى أرسطو وقد أثر تأثيراً بليغاً على الفكر الإسلامي، وعرف أخيراً أنه مقتبس من تأسوعات أفلوطين، والكتاب في مجمله يشير إلى التربية الروحية عند أفلوطين فهو يصور انتقال النفس خلال مراتب الطريق حتى تصل إلى نور الأنوار (انظر د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الاشراقية ص ٨٩). ويقول د. أبو ريان: «قد تأثر الغزالي بأساليب»

القادر محمود مشكلة نسبة «المشكاة» إلى الغزالي، وغيرها من الكتب الأخرى كالمضنون به على غير أهله» و«الرسالة اللدنية» و«كيمياء السعادة» و«معارج القدس» ويرى أن في هذه الكتب آراء تضع الغزالي في مواضع التهم التي هاجمها؛ وألف كتباً ضخمة أخرى صحيحة، كالتهافت، والمقاصد، والإحياء، والمنقذ... ويقول: ربما كان هذا موضع الإضطراب والتناقض المنسوب إلى الغزالي قديماً، ويجاهد الدكتور في نفى ما جاء في هذه الكتب من آراء تخالف آراء الغزالي^(١).

ونظراً لاختلاف المنهج في «المشكاة»، واختلاف الأسلوب، وطريقة العرض، وعدم إحالة الغزالي على كتبه الأخرى، وصل الأمر ببعض الباحثين إلى أن ذهب أن «المشكاة» ليست من وضع الغزالي. وقديماً ذكر ابن رشد أن الغزالي أورد في فصل المحجوبين كلاماً يتناقض مع ماقرره في كتبه الأخرى «كالمنقذ من الضلال» و«كيمياء السعادة»، في مسألة حركة الأفلاك وموقف الله منها^(٢).

وذهب «فنسنك» إلى أن القسم الأول من «مشكاة الأنوار» ليس إلا تلخيصاً للفصل الخامس من التساع الرابع من تساعات أفلوطين^(٣)؛ وزعم «مونتوجمرى وت» Montgomery watt بأن الفصل الثالث منحول ومقحم على النص الأصلي لمشكاة الأنوار بدعوى أن «فصل الحجب» هذا، على حد تعبيره «هو نزعة أفلاطونية» محدثة

=القرامطة وحجبههم ويمكن أن يمد كتابه «مشكاة الأنوار» دليلاً على هذا» - (أصول الفلسفة الإشراقية ص ١٠٨) وليس الغزالي فقط متأثراً بالقرامطة بل كذلك سهل التستري والسهورودي، وقد أثروا على الذين يهاجمونهم مثل الخلاج والغزالي والتوحيدى وابن تيمية فهؤلاء قد استعملوا أساليب القرامطة وألفاظهم، وكذلك تأثر ابن عربى بهم في نظرية وحدة الوجود (أصول الفلسفة الإشراقية ص ١٠٤).
(١) د. عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ٢٠٧ - ٢٠٩ وكذلك د. إبراهيم مذكور: الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ٦٧.

(٢) د. أبو العلا عفيفى: التحليل النقدي «المشكاة الأنوار» ص ٣٨.

(3) A. J. WENSINCK: LA'PENSEE DE GH'AZZALI - PARIS - LLBRALRIE - Pamelgue Et D'orient - Adrien - Maisonneune. Il'Rue, salnt - Sulplce - 1940 - p. p 25 - 28.

واضحة.. بينما الغزالي لم يتنصل فى أى موضع آخر - صراحة أو تضميناً - من النقد الذى وجهه إلى الأفلاطونية المحدثة فى كتاب «التهافت» وأن كان قد أقترّب منها من عدة نواحي»^(١).

ولا تمثل مشكاة الأنوار بحثاً نظرياً ميتافيزيقياً، ولكنها تمثل تجربة من تجارب الطريق الصوفى^(٢). فكم من مرة ينبه الغزالي على أن خوض غمرة الأسرار الإلهية خطير، واستشفاف الأنوار الإلهية من وراء الحجب البشرية عسير غير يسير^(٣).

وكم من مرة يذكر أن وراء حقائق «الفناء فى الوحيد» عند العارفين أسرار يطول الخوض فيها^(٤).

وما يعنيننا من أمر «المشكاة» هنا هو رأى الغزالي فى الحلول، فلئن كانت إلتجهاثات الغزالي تحولت من مناهضة الحلول والإلتحاد وغيرهما - إلى إلتماس العذر للحلاج كما ألتمس الجنيد العذر للبسطامى - فلا يعد ذلك إلا من منطلق واحد: الخبرة الروحية والعلم بطبيعة الحالة الوجدانية لكبار العارفين.

كنا وجدنا الجنيد يرفض كل فكرة من شأنها أن تنقض عقيدة التوحيد وتعطيل التنزيه؛ وأنه قدم العذر للبسطامى، وحكم عليه حكماً «فوقياً» نظراً لشدة تمكنه ورسوخه فى الطريق، وإشاره الصحو على السكر فى حال الفناء، من هذا المنطلق المنهجى كان عذر الجنيد للبسطامى.

ولم يشأ الغزالي - من هذا المنطلق أيضاً - إلا أن يقدم العذر للحلاج، فهو إذا كان قد أنكر الحلول فى «الأحياء» و «المقصد الأسنى» وغيرهما... فلا يعنى ذلك هنا أنه يقر

(١) د. عبدالرحمن بدوى: مؤلفات الغزالي ص ١٩٧، ١٩٨.

(٢) د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الاشراقية ص ١١١.

(٣) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٩٣.

(٤) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٥٨.

الحلول أو ينادى بما يشبه الإتحاد. وإنما يعنى أنه يقدم العذر لهؤلاء الفنانين؛ بصورة تجعلنا نحكم بأن الغزالي كان على دراية تامة بأحوال السكارى، وبجذبة الحق لهم فى حال الفناء.. ولا تمنعه هذه الدراية من التنبيه والتحذير - مراراً وتكراراً - على الأخطاء التى يقع فيها الصوفى وهو مستغرق بنفسه وبكيانه كله فى جمال الحق.

ليس هذا من باب إقرار الحلول أو الإتحاد، وإنما هو من باب الفهم لطبيعة هذه الحالة «حالة الجذبة والفناء» وقد عاش الغزالي هذه التجارب، وتلمس مفاتيحها وأذواقها، فلم يكن غريباً عليه أن يصف تلك الأحوال وصفاً يجعلنا نشك فى عدم انساق آرائه، أو نستيقن بخلوها من التناقض والإضطراب، لا لشيء إلا لأن هذه التجارب والأحوال الذوقية ليس لها حد فيُعرب عنها ناطق بفم.

قد يبدو كما يقول الدكتور إبراهيم مذكور: «إن الغزالي يجهر هنا بنظريات تبدو متناقضة كتناقض بعض آرائه الكلامية والفلسفية، فتراه مثلاً يحارب محاربة عنيفة ويرفض رفضاً باتاً نظرية الإتحاد الخلاجية فى «الإحياء» على حين أنه يميل إليها ويقول شيئاً يشابهها تمام المشابهة فى كتاب «مشكاة الأنوار»^(١).

ولكى يتضح لنا رأى الغزالي فى الحلول، ننقل من «المشكاة» نصاً طويلاً جاء مضمونه فى الإحياء^(٢) لكنه يختلف عما جاء فى الإحياء من حيث التصريح بالتماس العذر، فهو لم يلمس العذر فى الإحياء «بالدرجة التى ألتمسها هنا فى المشكاة»، وهو لم يصرح أن هؤلاء الفنانين قد وقع دونهم سلطان العقل، وأنهم نطقوا بألفاظ مخالفة للشرع حين جذبهم الحق فى حال الفناء «كما صرح هنا فى المشكاة» وهو لم يتحدث بصورة مجلوة عن مراحل الفناء ومدارج الترقى إلى عالم النور الأسمى حتى يصل السالك إلى «الله» حقيقة الحقائق، فيدرك أنه نور الأنوار «كما تحدث هنا فى المشكاة» لماذا؟.. لأن المشكاة ليست كتاباً عاماً يقرأه كل من وقع عليه بصره، وإنما هو كتاب تتضح فيه التجربة الصوفية الغزالية، ويبرز فيه «حال الفناء عند الغزالي» فهو

(١) الدكتور إبراهيم مذكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج١ ص ٦٦، ٦٧.

(٢) الغزالي: الإحياء ج٣ ص ٤٠٦.

«للخواص». ولم يكتب الغزالي «المشكاة» إلا للعلماء الراسخين، الذين جربوا حلاوة السلوك، وتذوقوا لطائف المعارف الغيبية، يقول: «ولقد ارتقيت بسؤالك مرتقى صعباً تنخفض دون أعاليه أعين الناظرين، وقرعت باباً مغلقاً لا يفتح إلا للعلماء الراسخين»^(١). من أجل ذلك، فلقد جاء إلتماس العذر للحلاج - أو لغيره - بناءً عن تجربة عاشها الغزالي.

ولإليك هذا النص: «العارفون - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية؛ واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه؛ ولم يبق فيهم متسع لا للذكر غير الله ولا للذكر أنفسهم أيضاً.

فلم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سُكراً وقع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم «أنا الحق» وقال الآخر «سبحاني ما أعظم شأنى!» وقال آخر «ما فى الجبة إلا الله»، وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى، فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه .. عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الإتحاد بل شبه الإتحاد؛ مثل قول العاشق فى حال فرط عشقه «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»، ولا يبعد أن يفاجئ الإنسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرأة فقط، فيظن أن الصورة التى رآها هى صورة المرأة متحدة بها، ويرى الخمر فى الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج. وإذا صار ذلك عنده مألوفاً ورسخ فيه قدمه استغفر وقال:

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابهها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر^(٢)

(١) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٣٩ وذلك من أسباب تأليف الرسالة حين سألته السائل أن يث إليه أسرار الأنوار الإلهية.

(٢) مشكاة الأنوار: ص ٥٧.

إلى هنا؛ ويبدو موقف الغزالي صريحاً لم يتحول فيه عما بثه في «المقصد الأسنى» حيث قال: «ومن لا يعرف الزجاج والخمر إذ رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تباينهما، فتارة يقول لاخمر وتارة يقول لا زجاجة. كما عبر عنه قول الشاعر»^(١) ويعنى الحلاج في البيتين السابقين. وما ذكره في «المقصد الأسنى» ذكره بلفظه في «الإحياء»^(٢). ولم يشأ إلا أن يعتبر ذلك من غرور المتصوفة وأغاليط النصارى.

أما في المشكاة فيستأى «إلتماس العذر» بناء على «حال الفناء» وحال الفناء فقط. قال: «وفرّق بين أن يقول: الخمر قدح، وبين أن يقول: كأنه قدح، وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة «فناء»، بل «فناء الفناء»: لأنه فنى عن نفسه؛ وفنى عن فئائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز «إلتحاداً» أو بلسان الحقيقة «توحيداً»^(٣).

هذا عذر لا يقر الحلول أو الإلتحاد، كما يفهم المتعجل من ورائه للوهلة الأولى؛ ولكنه يقدم حال الفناء بما فيه من «مزلة لأقدام العباد»؛ على تصور الحلول أو الإلتحاد.

فحال الفناء - كما تقدّم - هو مزلة قدم عبد فان ليس له قدم راسخ في المعقولات؛ لذا فهو يتوهم الحلول ويتصور الإلتحاد، وعندما يفيق من غشية السكر يرى أن هذا لم يكن حقيقة الإلتحاد وإنما هو شبه إلتحاد أو شعور بالإلتحاد.

ومع ذلك لم يُستنكر الحلول أو الإلتحاد كما استنكر من الغزالي، وفي كثير من المواضع نراه يخطئ من يقول به، ويخطئ الحلاج على وجه الخصوص لأنه قال: «أنا الحق» فلم يمنع العذر الذي قدمه له في حال الفناء من أن يصرح بأغلاطه. قال في المقصد الأسنى: «حظ العبد من هذا» «الإسـم» ويقصد «الحق» أن يرى نفسه باطلاً، ولا يرى غير الله حقاً. والعبد إن كان حقاً فليس بنفسه، بل هو حق بالله، فإنه موجود به لا

(١) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٩٨.

(٢) الغزالي: الإحياء ج ٣ ص ٤٠٧.

(٣) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٥٨.

بذاته، بل هو بذاته باطل لولا إيجاد الحق له .. فقد أخطأ من قال «أنا الحق» إلا بأحد تأويلين: أحدهما: أن يعنى أنه الحق، وهذا التأويل بعيد، لأن اللفظ لا ينبئ عنه، ولأن ذلك لا يخصه؛ بل كل شيء سوى الحق فهو بالحق.

والثاني: أن يكون مستغرقاً بالحق حتى لا يكون فيه متسع لغيره، وما أخذ كلية الشيء واستغرقه فقد يقال إنه هو هو: كما يقول الشاعر. «ويقصد الحلّاج». «أنا من

أهوى ومن أهوى أنا»

ويعنى به الإستغراق^(١).

ثم يوضح الغزالي أسباب هذه الحالة فيقول: «وأهل التصوف لما كان الغالب عليهم رؤية فناء أنفسهم من حيث ذاتهم كان الجارى على لسانهم من أسماء الله تعالى فى أكثر الأحوال هو الحق، لأنهم يلحظون الذات الحقيقية، دون ماهو هالك فى نفسه»^(٢).

ومن الواضح حقاً أن الأسباب الرئيسية لأخطاء الصوفية ترتد إلى حال الفناء، ومن ههنا يكون العذر، عذراً مقبولاً لا مرفوضاً.

وليس معنى ذلك هو التحول عن الموقف، أو القول بما يشبه الحلول أو الإنحاد، وإنما معناه حكم من له «عرفان علمى» على من له «حال ذوقى»؛ أى حكم العالم الراسخ على المتلون الذى لارسوخ عنده؛ فتقهره الأحوال.

وهناك عذر آخر فى «مشكاة الأنوار» يقول الغزالي عن خواص الواصلين أنهم: «قد أحرقتهم سبحات وجهه، وغشبيهم سلطان الجلال، فأنمحقوا وتلاشوا فى ذاتهم؛ ولم

(١) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٨١ ومن الملاحظات على رجال التصوف السنى؛ أن الغزالي لا يصرح بذكر اسم الحلّاج، ولم يكذ يذكر اسمه إلا فى كتاب «الرد الجميل» ولكنه يذكر آياته الدالة على تعبيراته فى حال الفناء تماماً كما فعل القشيري قبل الغزالي، فلم يذكر اسمه، واكتفى فقط بالإشارة إلى أقواله فى التوحيد فى مقدمة الرسالة القشيرية.

(٢) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٨١.

يبقى لهم لحاظ إلى أنفسهم لفنائهم عن أنفسهم. ولم يبق إلا الواحد الحق. وصار معنى قوله: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» لهم ذوقاً وحالاً^(١)... ومن ههنا أيضاً ظن هؤلاء الاتحاد وأطلقوا ألفاظ الحلول.

وقد عاب الغزالي بصراحة واضحة عليهم ذلك؛ ولم يكف عن هجوم آراء وألفاظ بعض الصوفية في مثل هذه التعبيرات الإلهية، ورأى أن أمثال هؤلاء الحلولين والإتحادين ينظرون بالعين العوراء، وقتلهم في الدين خير من قتل عشرة من الكفار^(٢).

عدَّ الغزالي العلماء الذين ينطقون بعلم الحقائق - ذلك العلم الخفى المستتر - سماسرة وليسوا علماء، لأنهم نطقوا بأشياء يضيق عنها نطاق النطق. أما الراسخون من العلماء فلإن فهموه فلا ينطقون به. وقال: «ولا يقوى على كشف هذا الغطاء مع شدة الخفاء إلا سماسرة العلماء الذين اكتحلوا من فضل الله تعالى بأنوار الحقائق، فأبصروا وتحققوا ثم نطقوا بالإعراب عما شاهدوه من حيث استنطقوا»^(٣).

ولم يكن الغزالي وحده هو الذى صرح بذلك وقال: «إن إفشاء سر الربوبية كفر» بل نجد كثيراً من الصوفية يحذرون من إباحة الأسرار، لأنها تضعهم فى موضع التهم والمعاية، فيجب كنهم تحت غشاوة الرمز والإشارة.

ومما نسب إلى الحلّاج نفسه فى ذلك قوله^(٤):

مَنْ أَطْلَعُوهُ عَلَى سِرِّ قَبَاحٍ بِهِ لَمْ يَأْمَنُوهُ عَلَى الْأَسْرَارِ مَا عَاشَا
وَعَاقَبُوهُ عَلَى مَا كَانَ مِنْ ذَلِكَ وَأَبْدَلُوهُ مَكَانَ الْأَنْسِ إِيحَاشَا
وَجَانِبُوهُ فَلَمْ يَصْلُحْ لِقُرْبِهِمْ لَمَّا رَأَوْهُ عَلَى الْأَسْرَارِ نَبَاشَا

وبعد: أفنظن أن الغزالي قد تحوّل حقاً عن موقفه من الحلول أم أنه عبر عن اتجاه

(١) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٩٢.

(٢) الغزالي: الإحياء ج ٤ ص ٨٦ وكذلك: مشكاة الأنوار ص ٧٣.

(٣) الغزالي: الإحياء ج ٤ ص ٢٤٣.

(٤) أخبار الحلّاج: ص ١٢٣، وراجع ديوان الحلّاج ص ٣٥.

خالص لا يفهم إلا بالتذوق. هو الإتجاه الذى انتهى به إلى حظيرة التصوف. أليس الغزالي عرك الحياة الروحية عركاً؛ وعاشها ممارسة فعبّر تعبيراً دقيقاً عن حال الفناء؟ ألم يكن هو الرجل الذى أدرك مقالات العارفين بالتذوق، وعليه، كان عذره للبصوفية، ولم يعقه هذا العذر عن تنزيه العقيدة من الأوشاب والأخلاق بل إن هذا العذر جاء كرد فعل لتنزيه العقيدة والإقرار بالوحدانية والدفاع عنها ضد تلبيسات الأوهام؟..!

(٨) تعليق؛

(١)

تناولنا فى هذا الفصل «المشاهدة والكشف»، ورأينا أنه يرتبط بالفناء عند الغزالي، فلا يخلو الفناء من المشاهدات والكشوفات، وفى هذه الأحوال يرجى من السالك، بل يجب عليه أن يكون ملتزماً بالصحو واليقظة والبقاء على حال الإدراك، فخير له أن يبقى على حالة من المنع والعقال من أن يظل هائماً سكراناً عرضة للشطح والطامات.

(٢)

وبالمقارنة بين موقف «الجنيد» وبين موقف «الغزالي» من حال الفناء، وجدنا أنهما يتفقان على مقاومة الحلول والإلتحاد، ويؤثران الصحو والتمييز على السكر والغيبية، وينهجان منهجاً واحداً فى حال الفناء كفكرة، وكسلوك، وإن كان الغزالي يزيد على الجنيد خبرة بالمذاهب الفلسفية والكلامية، أفادته فى بلورة هذه الفكرة، وأضاف عليها مزيداً من خبرته الروحية.

وإذا وضعنا البعد التاريخى فى الاعتبار، نجد الغزالي جمّع المذاهب السابقة عليه، وصاغها صياغة جديدة من نفسه، فصار التصوف به عنوان الصحة والقبول. وكذلك؛ نجد الجنيد والغزالي متفقين على حالة «الستر والكتمان» فى حال الفناء ولم يحدث لأحدهما أن أراد البوح وإفشاء الأسرار.

وكان كلاهما على مقام الرسوخ والتمكين، ومن هذا المقام قدم كلاهما الصنف

والإعذار للشاطحين في حال الفناء، وإن لم يوافقا - صراحة - على الشطح؛ لأنه رعونة ودعوى تخرج بالسالك عن الضوابط الشرعية.

(٣)

ومن خلال موقف الجنيد وموقف الغزالي: موقف الجنيد تجاه البسطامي، وموقف الغزالي تجاه الحلّاج، نكاد نقطع بنفى نسبة البسطامي إلى الإتحاد، ونسبة الحلّاج إلى الحلول، بناء على عذر الجنيد للبسطامي، وعذر الغزالي للحلّاج والبسطامي أيضاً، لا شيء إلا لأن الفناء مزية أقدام الأكابر من الرجال.

ومن الممكن أن يكون تصورهما للإتحاد أو للحلول نتيجة طبيعية للإستغراق في حال الفناء، وقد عرف عن البسطامي أنه كان في حالة دائمة من الإستغراق والمحو لا يستيقظ إلا وقت الصلاة. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى «تحليل» هذه الحالات من خلال المفهوم الرحب للتصوف. فأولاً: إذا تأملنا الحديث القدسي الذي مفاده أن العبد إذا صدق في التوجه إلى الله؛ وصدق في العبادة والتفكير والذكر لله، وأحسن شرائط القربة، أصبح عبداً «ربانياً» «فيكون الله سمعه الذي يسمع به» و«بصره الذي يبصر به» و«يده التي يبطش بها» و«ساقه التي يمشي بها» و«إذا سأل الله أعطاه» و«إذا أعاد العبد الله أعاده» و«إذا مشى إليه شبراً مشى إليه ذراعاً» و«إذا مشى إليه ذراعاً مشى إليه باعاً». «حتى أن الله تعالى يتردد في قبض روح عبده المؤمن لكرهته الموت، والله يكره مسأته».

تأمل معنى هذا الحديث لترى العبد كيف يكون في النهاية.. ألا يكون عبداً تطوى له الأرض وتذل أمامه كل العقبات، ولا يبعد أن يأتي بالخوارق والكرامات ويحدث ما لم يكن مُحَدَّثاً؛ وما لم يتصوره عقل أو يحصيه تمييز أو يحده بصر محدود.

«هَذَاكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ». ولا تكون الولاية إلا بالإنقطاع لله إنقطاعاً تاماً.. كما ينقطع عبد الشهوة الغمياء أو عبد الدرهم والدينار إنقطاعاً تاماً لعبادته من الشهوة وعبادته من الدرهم والدينار.. ألسنا نلاحظ إنقطاعاً تاماً إلى الأمور المادية والدنيوية؟

والذى يجيز هذا الإنقطاع إلى أمور الدنيا وزخارف الماديات هو عينه الذى يجيز الإنقطاع نفسه إلى عالم الأرواح.. والذى يتوفر على عبادة المادة من الممكن أن يتوفر على عبادة الله وينعم بالحياة الروحية؛ ويضمن إلى ما يتعلق به من معنويات. ولا يرتضى دونه بديلاً.. ولما كان الإنسان مكوناً من جانبين: «روح» و«مادة» فقد يطفى عليه جانب الروح فينقطع له، وقد يطفى عليه أيضاً جانب المادة فلا تفرقه عن البهائم والسباع والحشرات.

هنا تكون عظمة التصوف: أن يسبح الإنسان فى عالم الروح .. ويهيم بجمال الله فى كل شيء، لا يصرفه عن الله صارف، ولا تعوقه علاقة من العلائق، بل «يكون مع الله بلا علاقة» كما قال الجنيد.

التصوف - إذن - عبادة خالصة، نقية، طاهرة لوجه الله تعالى، يصدقها السلوك، وتدلل عليها طريقة الأداء فى المعاملة الحسنة. وقبل ذلك النية الصدوقة المخلصة التى تهدف إلى العمل فينبعث العمل فى حقائق التصرف والمعاملات. إذا صدقت معاملة العبد وصدق توجهه إلى الله ووصل إلى درجة «العبد الربانى» المشار إليها فى الحديث القدسى، فقد يرى من عطايا الله ما يخرج به عن تمييزه وإدراكه ويفقده له، ولم لا ؟ وهو قد يصل إلى درجة يقول فيها للشئء كن فيكون بإذن الله.

هؤلاء هم الرجال .. «رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ»: يعاملون الناس من حسن معاملتهم لله تعالى؛ أو يظهرون ما أخفاه الله على العباد. من غير قصد ولا نية مسبقة سيئة، فيقابلون بالإنكار والإستنكار والإستغراب؛ وعليه من بعد ألوان العجب والدهش والخيرة تكفير من هنا وزندقة من هناك. كأن مقالاتهم وألفاظهم وعباراتهم سوءة مفضوحة يجب سترها! والله وحده يعلم أين تكون السوءات!!

وثانياً: من هنا؛ من هذا المدخل الواسع إلى التصوف، ومن هذا المفهوم الرحب، نرى أن كل ما يطلق من معانى الحلول والاتحاد أو وحدة الوجود لأمعنى له. وإنما هى معطيات ومسيمات يتميز بها تصنيف الفرق والمذاهب فى التصوف.

قس هذه المعانى بالذوق الباطنى والشعور بالاتصال والمعرفة اللدنية ولا تقسه بعقلك وتحليلك المنطقى، فهذه معانى ليس لها فى العقل مدخل.

نحن نقول «الإتحاد» ويراد به مذهب البسطامى فى التصوف، ونقول «الحلول» ويراد به مذهب الحلّاج. ونقول «وحدة الوجود»: ويراد بها نظرية ابن عربى وأتباعه. نقول ذلك مثلاً: ولا ندرى شيئاً عن هؤلاء إلا ما سطره فى مؤلفاتهم، ونايهك عن «درجة الفهم» بين قراء هذه المؤلفات. ولكن الحقيقة لا يعلمها إلا الله.

وقد كفر البسطامى والحلاج وابن عربى كثير من الناس، وأنكروا عليهم ولم يسلم من الصوفية إلا الأقلون.. فهل كانت الناس - ولا زالت - تجهل هذه العلاقة التى تربط الإنسان بالله؟! هل تناسى المنكرون طبيعة التدين الصادق؟ وهل جهلوا أعلى ما يصل إليه مجهود المتدين؟ مع العلم بأنه لم يخلو عصر من العصور من أناس يتوافرون على رعاية الشهوات، ومضلات الفتن، ومغريات الحياة، ويفرطون فى ذلك كله إلى منتهاه!!

لماذا يكون الإنكار على الحياة الروحية ولا يكون على الحياة المادية؟! لماذا يستباح دم من يقول «أنا الحق» فى حالة وجد وسكر وهيام بالذات الإلهية ولم يستيح دم من يقتل ويسرق ويزنى ويتسبب فى حدوث المصائب والآفات؟!

وإذا فهمنا طبيعة العلاقة فى الطريق إلى الله، لانستطيع أن نفصل بحكم جاذم غير التسليم فى هذا الموضوع .. وأنت إذا جرّدت تلك المسميات من ألفاظها لا تجد لها معنى غير صدق التوجه إلى الله والإستغراق الدائم فى حبه تعالى وفى محبته، وفى تجربة المعاملة معه.

الإتحاد كفكرة .. رجل منحه الله من العطايا والهبات حتى ظن فى نفسه الظنون فقال حاكياً على لسان الله «سبحانى سبحانى.. ما أعظم شأنى!!!

والحلول كفكرة .. رجل قفزت به طفرة الروح فأرسل كلمته عالية مدوية «ما فى الجبة إلا الله» وصاح يقول «أنا الحق». ولم يعبأ بأحد من الناس. وهو يرى ما لا يراه

الآخرون، ويبصر ما لا يبصره سواه، ويسمع ما لا يسمعه أحد غيره. «فناء» هو.. فناء عن الخلق.. وفناء عن المخلوقين.

ووحدة الوجود كفكرة.. رجل اتسعت نفسه لاستيعاب المعاني العامة في قضايا الكون والطبيعة، وبلغ به نضوج العقل إلى أن رد الأمور جميعاً إلى الله. فالعالم كله صادر عنه.. وعائد إليه.. وليس في الكون إلا هو، وما ثم إلا هو بوجه من الوجوه.. خلق الأشياء وهو عينها.. فشاهد الجوهر واللب، ورأى قلب الأشياء لا قلبها. ففى كل شيء له آية.. تدل على أنه الواحد، وتدل على أنه الخالق، فهذه إتساع أفقه إلى أن يقول:

الحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا

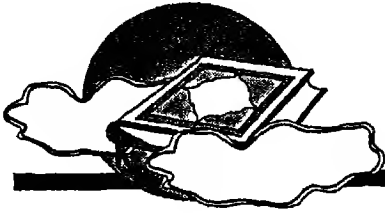
جمع وفرق فإن العين واحدة وهى الكثيرة لاتبقى ولا تذر

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدره إلا من له بصر

وهل فى الإسلام إلا هذه الوحدة الشاملة الكاملة؟.. وماذا بعد الحق إلا الضلال؟!!!

ولم يكن هناك ضرر على الوحدة قدر ما يكون الضرر من المفهوم المادى للوحدة، أى جعل الوحدة، وحدة مادية لا تعند بمفهوم الألوهية، ولكن وحدة الوجود عند ابن عربى لاتضحى بمفهوم الإلوهية بل تجعل الله سابقاً على الأشياء فهو خالقها ومكونها.. وماذا تكون الأشياء بالنسبة إلى الله، وماذا تكون الكثرة بالقياس إلى الواحد؟ لا شيء.. أى والله.. لا شيء!!

الواقع أننا لانفهم هذه المذاهب إلا فى ضوء ذلك التقسيم والتصنيف للمذاهب والفرق، ولانفهمها فى ضوء المعنى الرحب لمفهوم التصوف الذى يحكم العلاقة الطيبة الخالصة بين الإنسان والله ولا يعلم طبيعة هذه العلاقة إلا الله وحده. وعلى الله فيما تتوجه إليه قلوب المتصوفة قصد السبيل.



الفصل السابع

الفناء في التوحيد

الفصل السابع «الفناء فى التوحيد»

تقهيء:

يمكن القول بأن هناك ثلاث روابط أساسية تجمع أسس الطريق الصوفى ليصل السالك بعد ذلك إلى «الفناء فى التوحيد» وهى كما سنتناولها على الترتيب:

(١) مجاهدة النفس.

(٢) المعرفة.

(٣) الفناء.

«الفناء فى التوحيد» عند الغزالى لا يتم إلا بعد مجاهدة النفس، فإذا انصلحت النفس بالمجاهدة فهى فى طريقها بهذه الصلاح إلى المعرفة. والمعرفة الحقيقية بالله تؤدى بالضرورة إلى الفناء فى التوحيد. والنفس البشرية التى تهذب وترقى لا تسير فى هذا الطريق طفرة واحدة أو يتم لها الوصول دون مقدمات. وإنما هى فى طريقها إلى الفناء - مروراً بالأداب النفسى - لا بد وأن تبدأ باليسير الهين الذى تتقبله وتألفه وتفضى إليه من صنوف المجاهدات.

ثم تتخذ من اليسر شدة، ومن اللين عسراً، ومن السهولة درجات تترقى فيها لتصل بعد ذلك إلى صعوبة السلوك.

وقد سمي الغزالى هذا بـ «منهاج رياضة المريد»^(١) وأطلقنا نحن عليه «معارج آداب النفوس». والمقصود من ذلك، أن النفس إذا جنحت عن قانون الإرتقاء السلوكى والأخلاقى لتعلو عليه بسلوكيات تتجاوزها، فإنها حتماً سوف تخالف ما قر فيها من

(١) الغزالى: الإحياء ج ٣ ص ٧٩ قال عنه وهذا: «منهاج رياض المريد وتربيته فى التدرج إلى لقاء الله».

«طبع» أوتقضى على العادة التى ألفتها وصارت عليها منذ أن شُبَّتْ. وقد يؤدى ذلك بها فى أودية المهالك.

فمعارج الآداب النفسية تبدأ بالإلتزام الأخلاقى، ومجاهدة الأهواء مروراً بالمعرفة وتنتهى - إن صح القول - بإسقاط الإلتزام والمجاهدة والمعرفة. فإذا وصلت إلى مرحلة الفناء لا تكون ملتزمة بشيء، فإذا انتقلت من الفناء إلى البقاء لا تحتفظ بشيء قدر ما تحتفظ بالإلتزام، لأنها تعودت عليه وصارت هى عينها من جنس الإلتزام.

عند ذلك يصفو القلب والقشر معاً، ويبقى الظاهر دليل باطن، والباطن أصل الظاهر، وترى الشكل متفقاً مع المضمون، والمعنى فى ذلك كله أن تتطهر النفوس أولاً من الأدران والآفات ثم تترقى لتستقبل النفحات والعطايا والهبات.

أشار كثير من الصوفية إلى هذه الآداب النفسية، بل إن التصوف فى جوهره قائم على هذه الآداب، وقد ضرب لنا الحكيم الترمذى عديداً من الأمثلة التى تهذب بها النفوس، وترتاض عليها القلوب وتنصقل الأئدة وتلين الحواشى والطباع.. وهى فى ذلك كله تخشى الله. فقال فى كتاب «الرياضة وأدب النفس» بعد كلام طويل «إن النفس إذا اعتادت اللذة والشهوة، والعمل بالهوى، أقبل على فطمها عن العادة فى كل شيء، فكلما أشتد عليها فطم شيء، فأقبل قبل ذلك الشيء حتى فطمها عنه حتى يصير قلبك حرّاً، يآلف مع الله عز وجل ببرّه ولطفه»^(١).

مَثَلُ ذلك فيما يشير الحكيم الترمذى؛ كمثل الصبى يآلف ثدى أمه، حتى لا يكاد يصبر عليه ساعة، فإذا فطمته أمه؛ أشتد عليه الفطام ويكى وقلق، فإذا دام الفطم نسيه وأقبل على الطعام والشراب؛ فكلما وجد حلاوة الأطعمة والأشربة هجر الثدى وعاف ذكر اللبن.

وكان الحارث المحاسبى يرى أن جهاد النفس واجب^(٢) لأن النفس الأمارّة

(١) الحكيم الترمذى: كتاب الرياضة وأدب النفس ص ٨٦، ٨٧.

(٢) الحارث المحاسبى: الوصايا ص ٧٩.

مجمعة على تضييع حقوق الله، فليس برشيد من يضيع أوامر الله وحقوقه. وأر، حقوق الله لأكثر من ذلك الإهمال والتضييع، فالذى يظهر المعجز عن القيام بها، فلا أقل من الحزن الدائم العظيم، وكل المصائب تهون إلا مصيبة التضييع لحقوق الله. وهو يحسب الناس لا يحزنون لمصائب الدين بقدر حزنهم على مصائب الدنيا، فلذلك يوصيهم بمجاهدة النفس فى الرعاية لحقوق الله.

وكان الجنيد رحمه الله يقول فى تعريف معنى الصدق هو: «القيام على النفس بالحراسة والرعاية لها، بعد الوفاء منك بما عليك مما ذلك العلم عليه، فى إقامة حدود الأحوال فى الظاهر، مع حسن القصد إلى الله عز وجل فى أول الفعل»^(١).

بمجاهدة النفس - إذن - يتحقق للعبد معارج الآداب، خطوة تعقبها خطوة، ومسيرة تتدرج من اليسر إلى الشدة، ومن الضعف إلى القوة، حتى تعتاد النفس طرائق الإرتقاء، وتتهذب بأساليب التهذيب الروحى المطلوب.

والنفوس العارجة إلى الكمال دفعة هى نفوس ظمأى يكاد يُقْتَلها الشوق وتترنح بين أحضان الحنان المفقود، فلما أُنِحت لها فرصة العروج.. لم تجد ما يعوقها عن الحركة أو يحول بينها وبين الوثبة الأخيرة التى تتصل فيها بالله، فقد وقر فيها حب الصلاح والإصلاح، وأنصلح عندها سبيل الهداية، واستقرت فيها سليقة الإرتقاء الأخلاقى؛ فها هى إلى الفناء، ومع «الفناء» على موعد اللقاء...!

وهنا فى هذا الفصل نتناول ثلاثة بحوث ترتبط بالفناء وتؤدى إليه:

أولاً: مجاهدة النفس كما قدمها الغزالى ثم علاقة الذكر بالفناء.

ثانياً: المعرفة عند الغزالى وهى من العوامل الهامة للوصول إلى الفناء.

ثالثاً: الفناء فى التوحيد كموضوع مستقل قدمه الغزالى.

(١) أبو القاسم الجنيد: فى الفرق بين الإخلاص والصدق؛ ضمن مخطوط رسائل فى التوحيد لوحة ٦٢ ش.

أولاً: مجاهدة النفس:

مجاهدة النفس.. شرط الطاعة وشرط الإلتزام بقانون السلوك. وطريق المجاهدة عند الغزالي يتحقق من صفة المريد الكامنة فى مغالبة الهوى والسيطرة على الشهوات حتى يتحقق له الوصول. والمفروض فى بداية الطريق أن يكون المريد قوى الإرادة، صادق العزيمة، يقدر على تغيير العادات السيئة والتخلق بالأخلاق الحمودة. أما ما خالف ذلك؛ فهو يعدُّ فى نظر الغزالي من عوائق الوصول.

يقول: «إن طريق المجاهدة مضادة الشهوات ومخالفة الهوى فى كل صفة غالبية على نفس المريد»^(١).

والمعروف أن تغيير العادات السيئة شئ غاية فى الصعوبة عند أصحاب العزائم الذين يكررون المحاولات ولا يملون التكرار، فما بالك بالآخرين، ممن ضعفت فيهم النفوس وفقدوا صفه الإرادة الغالبة على نفس المريد؟!

وفى المجاهدة - كما قدمها الغزالي - تكمن فضيلة التغيير الأخلاقى، وليس من شك أن العادة السيئة هى من الرذائل التى تتمكن فى النفس البشرية كتمكن الحشائش التى لا قيمة لها من الأراضى المهيئة للزراعة والإخصاب. فإذا أتلعت هذه النباتات من جذورها صارت الأرض صالحة للإنتاج. وكذلك النفوس البشرية؛ فمن الضرورى أن تقلع عنها كل العلائق النابتة من فعل المعاصى والرذائل واللوان الآفات. ومن النفوس ما تتمكن منها العلائق والشهوات، فلا خلاص لها ولا إصلاح إلا بموتة أبدية أو حكم جائم بالإعدام.

وطبيعة الإنسان البشرية أسيرة بين هاتين العادتين: السيئة والحسنة، مرة يرد غواية النفس ويقهر عاداتها السيئة. ومرة أخرى لا يتوافر لديه رد جماح الغواية من طغيان النفس اللوح. فالمجاهدة واجبة. ورحم الله البوصيرى حين قال:

من لى يرد جماح من غوايتها كما يرد جماح الخيل باللجم

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٧٧.

وفى هذا المعنى قال الشيخ شمس الدين الأزهرى الأنصارى فى تخميسه على
البردة الشريفة:

طوراً أراها مع الأيام هازلة وتارة عن وجوه الخير غافلة
فلا يعانى الورى كالتفس غائلة كم حُسنت لذة للمرء قاتلة
من حيث لم يدر أن السم فى الدسم^(١)

من أجل ذلك؛ وضع الغزالي منهجاً تربوياً صالحاً لمعالجة النفوس؛ وتشمل بدايته
فى أن المرید يشاهد الآخرة بقلبه مشاهدة يقين ويشتاق إليها وهو مستهين بتعيم الدنيا
ولذاتها.. بل الذى لا يطلب الآخرة ولا يريد لقاء الله فإنما ذلك لعدم إيمانه بالله واليوم
الآخر^(٢).

ومن الواضح أن الغزالي يرد بداية الطريق إلى «الإيمان» فالإيمان الصادق هو
قائد الإنسان إلى حظيرة الآخرة، وهو مفتاح الطريق. وعدم السلوك - كما يقول الغزالي
- يمنع الوصول كما تمنع عدم الإرادة من السلوك وعدم الإيمان من الإرادة. فالأصل هو
«الإيمان» الذى يتوجه به المرید إلى سلوك الطريق، وبه تتم المجاهدة حيث لا تنفع
المجاهدة من غير إيمان.

وليس معنى الإيمان الذى يقصده الغزالي هو حديث النفس وحركة اللسان
بكلماتي الشهادة من غير صدق وإخلاص، ولكنه كما حكى عن بعض المشايخ: «هو أن
يكون الكل منك مستجيباً فى الدعوة مع حذف خواطر الإنصراف عن الله بسرّك، فتكون
شاهداً لما له، غائباً عما ليس له»^(٣).

الإيمان؛ «هو النور الذى يقذفه الله فى قلوب عبيده عطية وهدية من عنده، تارة
بيئة من الباطن لا يمكنه التعبير عنها، وتارة بسبب رؤيا فى المنام، وتارة بمشاهدة حال

(١) الشيخ شمس الدين الأنصارى: نشيد الورقاء فى تخميس البردة للإمام البوصيرى ص ٩.

(٢) الغزالي: الإحياء ج ٣ ص ٧٥.

(٣) الكلاباذى: التعرف للمذهب أهل التصوف ص ١٥١.

رجل متدين وسراية نوره إليه عند صحبتته ومجالسته؛ وتارة بقريئة حال^(١). ومن أقوال الجنيد في تعريف الإيمان: «هو الذى يجمعك إلى الله، ويجمعك بالله والحق واحد، والمؤمن متوحد، ومن وافق الأشياء فرقتة الأهواء، ومن تفرق عن الله بهواه، وتبع شهوته وما يهواه، فاته الحق، ألا ترى أنه أمرهم بتكرار العقود عند كل خطرة ونظرة فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا آمَنُوا؛ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(٢).

الأصل - إذن - هو الإيمان؛ فإذا أحسن المرید فهم حقائق الإيمان، أحسن النظر إلى طريق المجاهدة الذى يكون فيه حرث الآخرة وتجارتها.

على أن حد الكفر والإيمان لا يتجلى للقلوب المدنسة بطلب الجاه وحب المال والسلطان؛ وإنما يتكشف ذلك لقلوب - كما يصورها الغزالي -: «طهرت عن وسخ أوضار الدنيا أولاً؛ ثم صقلت بالرياضة الكاملة ثانياً، ثم نورت بالذكر الصافى ثالثاً، ثم غذيت بالفكر الصائب رابعاً، ثم زينت بملازمة حدود الشرع خامساً، حتى فاض عليها النور من مشكاة النبوة»^(٣).

ونرى فى ذلك السلم المتدرج لمراحل السلوك التى يراعى فيها الغزالي طبائع الإنسان حتى ينال الوصول؛ نراه معتدلاً سنياً يمشى على التؤدة والتمهل؛ ولا يقفز بالسالك قفزة فجائية؛ إذ ليس الوصول هيناً يسيراً حتى يبلغ فيه السالك الدرجة العظمى وإنما لا بد من خطوات له، والرياضة المجاهدة شرطها الأول. ومن موانع الوصول إلى طريقة الآخرة وعوائقه عند الغزالي، هو غفلة العلماء، وميلهم إلى الهوى وعدولهم عن نهج الطريق؛ وهو أيضاً السبب فى عدم الإيمان. فلا يتم الإيمان إلا بتوجيه الهداة والمذكرين والعلماء بالله تعالى الهادين إلى طريقه، والمنتبهين على حقارة الدنيا وانقراضها

(١) الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ١٥١.

(٢) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٠، والآية من سورة النساء: ١٣٦.

(٣) الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ١٢٤، وكذلك انظر د. أحمد فؤاد الأهواني: التربية فى الإسلام ط دار المعارف د.ت ص ٩٤.

وعظم أمر الآخرة ودوامها. ومهما كان المطلوب محجوباً، والدليل مفقوداً؛ والهوى غالباً، والطالب غافلاً، أمتنع الوصول وتمطلت الطرق لا محالة^(١).

وإذا كان هذا حال العلماء، فلم يجد الغزالي بُدّاً من تقديم الشروط التي يلتزمها المريد فيصفو له الحال بعد المجاهدة والالتزام فيبلغ درجات الوصول.

وأول هذه الشروط التي يجب تقديمها في الإرادة هي: رفع السد والحجاب الذي بينه وبين الحق، فإن حرمان الخلق عن الحق سببه تراكم الحجب ووقوع السد على الطريق. وهذا السد الذي بين المريد وبين الحق أربعة: المال، والجاه، والتقليد، والمعصية^(٢).

وفي صدق العبد في إرتفاع السد تبلغ مجاهداته أقصاها؛ فالنفس تشبث دائماً بهذه العقبات. المال يحجب صاحبه عن الله عز وجل ولا يرتفع عنه الحجاب إلا بالتواضع وإيثار الخمول والهرب من الجاه وأسباب الذكر. والتقليد حجاب لا يرتفع إلا بترك التعصب للمذاهب. وبالمجاهدة ينكشف للعبد حقيقة الاعتقاد السليم. والعصبية حجاب لا يرفعه إلا التوبة^(٣).

ومن هنا فقد تكون مجاهدة النفس الإنسانية من الشدة والعسر بحيث لا يقدر العبد على مغالبتها وهو مقهور بسطوة الشهوات والعقبات أو مدحور من مواطن العزيمة المخلصة والجهد الأبى. وإنها - أيضاً - لمطوعة لينة إذا كان الإنسان مالكا لزام نفسه صادقاً في عزمته؛ فقد يطويها بعزمته كيفما يشاء؛ وتطويه هي بضعفه وخنوعه واستسلامه. وفي هذه المصارعة يتحقق معنى الجهاد الأكبر الذي يبقى العبد دائماً على قوة مسترسلة في مغالبة الأهواء والشهوات. ومما لا بد له في ذلك هو الإستضاءة بنور الكتاب والسنة^(٤).

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٧٥.

(٢) د. سعيد مراد: التصوف الإسلامي ص ٢٠٣.

(٣) الغزالي: الإحياء، جـ ٣ ص ٧٥.

(٤) الشيخ شمس الدين الأنصاري: نشيد الورقاء في تخميس البردة البوصيرية ص ٩.

لديك نوران فأستمسك بنصهما وأسهر طوال الليالي رهن فحصبهما
وأبسط يديك وجانب شر حرصهما وخالف النفس والشيطان وأعصهما
وإن هما محضاًك النصح فأنهم

والمقصود بالنور هو نور المناهج والتكاليف يحفظ العبد به حق الشرع، ويهتدى به
إلى المعرفة بريضة النفس على قمع الشهوات.

وشهوات البدن أو شهوات النفس هي الحائل بينه وبين ذلك النور الإلهي، فإذا
ملك الإنسان زمام نفسه صار من الموفقين في رعاية النور الممدود بين الأرض والسماء.
ويأتى النور بمعنى الهداية يهدى الله لنوره بها من يشاء، فهذه الهداية نور يشرق
فى القلب من مشكاة الربوبية - كما قال الغزالي - ثم تنقذ فيه خواطر الخير من خزائن
الغيب ومداخل الملكوت، ولا يخفى على هذا النور خافية ولا يروج عليه شيء من
مكايد الشيطان^(١).

ولا يراد النور حين يراد به إلا للهداية، فالمصروف عن طريق الهداية باطل
وظلمة، بل أشد من الظلمة: لأن الظلمة لا تهتدى إلى الباطل كما لا تهتدى إلى
الحق^(٢)؛ فإذا انكشف للعبد هذا النور الإلهي - بعد تطبيق المناهج المشرفة والتكاليف
المفروضة - غناه ذلك عن دراسة الدارسين وبحوث الباحثين، لأن النفس المريضة تحتاج
إلى التعلُّم وإنفاق العمر فى تحصيل العلوم دون أن ينكشف لها من هذا النور شيء،
ولكن النفس التى يخف مرضها، وتكون علتها ضعيفة وشرها دقيقاً لا تحتاج إلى زيادة
تعلم وطول تعب؛ ويكفيها من ذلك أدنى نظر وتفكر. لأنها - فيما يصرح الغزالي -
ترجع بذلك إلى أصلها وتقبل على بدايتها وحقيقتها، وتطلع على مخفياتها، وتعلم أكثر
الأشياء فى أقل الأيام، وتعبر عن المعلومات بحسن نظام وتصير عالمة كاملة مكتملة^(٣).

وتبقى بعد ذلك تلك النتيجة المحمولة على نور المناهج والتكاليف. فإن قال قائل:

(١) الغزالي: الإحياء ج ٣ ص ٤٦. (٢) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٨٢، ٨٣.

(٣) الغزالي: الرسالة الدنية ص ١٢١.

إن نوراً من الإنسان يصدر عنه دون سعى أو جهاد أو تكليف، فشق أنه من أفاعيل السحرة والمشعبذين. فلا نور من غير تكليف ولا هداية بلا منهج متبع.

وهذا ما يذكرنا بقول أبي يزيد البسطامي رحمه الله: «لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرفع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجمدونه عند الأمر والنهي؛ وحفظ الحدود وأداء الشريعة»^(١).

والهداية مضمون قائم على «نور المناهج والتكاليف»، ندرك ذلك عندما نتذكر قول الجنيد أيضاً حين قال له رجل ذكر المعرفة بأن أهل المعرفة يصلون إلى ترك الحركات والفرائض والتكاليف من باب البر والتقوى إلى الله تعالى: فقال له الجنيد: هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال. ولم يكن الجنيد من الذين يقبلون هذه الترهات. ولشدة خطورة هذا القول، فالذى يسرق ويزنى بالقياس إلى ذلك بعد أحسن حالاً وقال: إن العارفين أخذوا الأعمال عن الله، وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة، إلا أن يحال بى دونها^(٢). ولك أن تتأمل قوله أيضاً: «الطرق كلها مسدودة على الخلق، إلا من أقتفى أثر الرسول ﷺ وأتبع سنته، ولزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه»^(٢).

والله قد وضع الأصل لنوره في المناهج المشرعة والتكاليف المفروضة، ومنها نور الهداية الإلهية لبنى الإنسان، ولا تكون الهداية ولا يكون النور إلا للذين يحسنون المجاهدة، ويرعون المنهج الرباني، فيحفظهم الله فيمن عنده، ويتجلى في قلوبهم ذلك النور الإلهي كلما أشرقت عليها أنوار العبودية الخالصة ونبتت منها آفاق التجلى والإستقبال. ولا تكون الهداية ولا يكون النور إلا لأصحاب القلوب الطاهرة وأرباب الأحوال الصافية، والمقامات العالية والطاعة النقية، لا لأصحاب المظاهر والظواهر وعباد الأشكال والألقاب والعناوين. فهؤلاء المترسمون بغير مضمون لا يجدون سبيلاً للهداية ولا طريقاً لتلقى النور.

(١) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ٤٠.

(٢) السلمى: طبقات الصوفية ص ١٥٩.

المجاهدة مفتاح الوصول:

لا يتم منهاج رياضة المريد إلا بتسام المجاهدة والتجربة، فإن طريق الصوفية عبارة عن تجربة تنطق فيها مشاعر المريد بالصفاء والتجرد. وهذا التجرد لا يحصل إلا مع صدق الإرادة واستيلاء حب الله تعالى على القلب حتى يكون في صورة العاشق المستهتر الذي ليس له إلا هم واحد. قال الشبلي للحصري: «إن كان يخطر بقلبك من الجمعة التي تأتيني فيها إلى الجمعة الأخرى شيء غير الله تعالى فحرام عليك أن تأتيني»^(١).

يدلنا ذلك على قطع عقبان القلب وأعظمها الإلتفات إلى الدنيا، فإذا ضعف العبد المجاهدة، أزاح بملازمة الأوراد والأذكار العلاقة الشاغلة عن القلب. ويذكرنا هذا بقول الجنيد إن التصوف هو أن يكون فيه العبد بلا علاقة مع الله^(٢).. ولتكفى فقط علاقته الوثقى مع الله.

وهو ما يتطلب من المجهود الصادق ما يجعل السالك قادراً على أن يكون مع الله دون شواغل وعلاقات. وفي ذلك كله يزدان طريقه بالممارسة والتمرين؛ فما يشق عليه في جانب قد يهون عليه ويعذب له من جانب آخر، وهو بين المشقة الغالبة وبين اللين والهوادة والعذوبة؛ لا يزال متقلباً يشعر بحلاوة التدرج من حال إلى حال، ويمشي بين حظى صعبة مملوءة بالعوائق الشاغلة وعوائق الآفات؛ لكنه يضاعف المزيد من بذل المجهود.

وهذا هو مفهوم «القلب المتقلب» الذي أشار إليه الغزالي؛ وقال إنه تبدو فيه خواطر الهوى فتدعوه إلى الشر فيلحقه خاطر الإيمان فيدعوه إلى الخير، فتنبعث النفس بشهواتها إلى نصره خاطر الشر فتقوى الشهوة وتحسن التمتع والتنعم، فينبعث العقل إلى خاطر الخير ويدفع في وجه الشهوة ويقبح فعلها وينسبها إلى الجهل.. فتميل النفس إلى نصح العقل فيحمل الشيطان حملة على العقل فيقوى داعي الهوى.. فتميل النفس إلى

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٧٧، وكذلك انظر: الشيخ محمد الجنيبي: أصدق النصائح ط مكتبة صبيح د.ت، ص ٩٥، ٩٦.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٥.

الشیطان وتنقلب إليه، فيحمل الملك حملة على الشيطان. فعند ذلك تمتثل النفس إلى قول الملك فلا يزال يتردد بين الجندين متجاذباً بين الحزبين إلى أن يغلب على القلب ما هو أولى به^(١).

فإن غلب على القلب الصفات الشيطانية مال إلى جنسه من أحزاب الشيطان، وإن كان الأغلب عليه الصفات الملكية؛ لم يصنع القلب إلى إغواء الشيطان وتهوينه أمر الآخرة، ولكنه يميل إلى حزب الله تعالى وتظهر عليه الطاعة بموجب ما سبق من القضاء على جوارحه.

ويقول الغزالي: «قلوب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن - أي بين تجاذب هذين الجندين - وهو الغالب - أعنى التقلب والانتقال من حزب إلى حزب، أما الثبات على الدوام مع حزب الملائكة أو حزب الشيطان فنادر من الجانبين»^(٢)؛ وذلك مما لا يكون إلا من رجل عرك الحياة الروحية، ففطن إلى سر تقلب القلوب.

فمن الواضح أن الغزالي يحدثنا عن تجربة روحية خاض غمارها، فقد كان قلبه هو نفسه من هذا النوع: لم يزل يتردد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر، ولم يستطع أن يتخلص من هذه الحيرة في التردد إلا بالمجاهدة والإلتجاء إلى الله - كما أخبرنا في المنقذ^(٣) فلا بد - إذن - من المجاهدة والرياضة للمريد... حتى تتصفى بهما النفس من العلائق والوساوس، والمعوقات؛ كما يتصفى الزبد فيذهب جفاءً ويبقى ما ينفع الناس حاضراً يهذبهم ويرقيهم ويعلمهم طرائق التهذيب والإرتقاء.

والمجاهدون لا يستعذبون شيئاً أكثر من استعذابهم حلاوة المجهود الذي يبذلونه عن طيب خاطر؛ فريضة من الله؛ وإن كان فيه ما يقهر النفس على الطاعة والالتزام. لكن غاياتهم لا تزال تهدف إلى تربية الطوايا المحفورة في جوف النفوس، فيلزموها بإرادتهم فتتقاد لهم طيعة لينة يملكون فيها الزمام، ولا تملكهم أنفسهم في شيء، ويغلبون الأهواء ولا يغلبهم الهوى في شيء.

(١) الغزالي: الإحياء ج٣ ص ٤٧. (٢) الغزالي: الإحياء ج٣ ص ٣٧.

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٢٨.

والصوفية - وحدهم - هم الذين قهروا النفس على الطاعة والالتزام أو بالأحرى فهموا كيف يعالجون النفس ويروضونها على منهاج الطاعة ومسيرة الالتزام... لا جرم أنهم أرباب إرادة وأصحاب عزيمة جبارة.

قال الجنيد: «أرمت ليلة فقممت إلى وردى، فلم أجد الحلاوة التى كنت أجدها، فأردت أن أنام، فلم أقدر؛ فجلست فلم أطق الجلوس، فخرجت فإذا رجل ملتف فى عباءة، مطروح على الطريق؛ فلما أحس بى قال: يا أبا القاسم إلى أين الساعة، فقلت: يا سيدى من غير موعد؟ قال: بلى سألت الله عز وجل أن يحرك إلى قلبك. فقلت: قد فعل. فما حاجتك؟.. قال: فمنى يصير داء النفس دواءها؟ فقلت: إذا خالفت النفس هواها، فأقبل على نفسه فقال: أسمى فقد أجبك بهذا سبع مرات فأبيت أن تسمعيه إلا من الجنيد؛ ها قد سمعته، ثم أنصرف وما عرفته»^(١).

ومن هذه القصة التى رواها الغزالي عن الجنيد، يتضح أن هؤلاء القوم هم الذين ملكوا زمام النفس، وأصاخوا لنداء الضمير. وهم مستعدون لصيانة النفوس والقلوب حتى لا يكاد يبقى فيها ما يكدر صفاءها أو يلوث منها شىء ولو قليل. لأنهم قطعوا شوطاً كبيراً فى الحفاظ على هذه الملكة الرائعة التى تجعل النفس تتقبل شتى ألوان الأوامر الإلهية ولا تلبى شيئاً من أوامرها لتخرج من بعد وهى مسرورة بنتيجة التنفيذ والتطبيق. لكن لا بد فى ذلك من قانون منهجى للعبد يحكم المسيرة ويعزز القدرة على السلوك بعزيمة لا تنفصم عراها، وهذا القانون هو قانون «التدرج والانتقال» الذى أشار إليه الغزالي فيما سبق أن أوردناه.

ولا يحسب هذا القانون فى عرف المجاهدة قانوناً إلا من ناحية كونه يراعى الطبائع والغرائز التى تستقر عليها النفوس وتآلفها؛ وتجد صعوبة فى مغالبتها أو مصارعتها.. فبقانون «التدرج والانتقال» قدم لنا الغزالي الخصائص التربوية يتعرف بها المرید على معارج آداب النفوس؛ ولا يمضى إلى مغالبتها دفعة واحدة لتذهب عنه علائق

(١) الغزالي: مكاشفة القلوب - الطبعة الأولى؛ مكتبة زهران، القاهرة ١٩٩٠ ص ٢٣٨، وكذلك انظر الإحياء ج ٢ ص ٦٦ - ٦٧.

الشهوات والوان الأهواء والملذات، ولكنه يتبع في ذلك؛ خطوات قانون السلوك في التدرج والانتقال وهو ضامن من بعد قطع علائق الشهوات وقهر ألوان الأهواء والملذات، لا لأنه قوى العزيمة، صادق المجاهدة فقط، ولا لأنه يريد أن يتخلص من هذه العلائق بإدراكه لعناء المفاوز التي يمر بها قاطعاً كل مرحلة، ولا لأنه يريد أن يصفو له الحال ويتذوق من مسيرته الروحية ثمرات الطريق. ولكن أيضاً بالإضافة إلى ذلك - فلأنه يتبع قانوناً هاماً للتدرج والانتقال فيمضي به إلى الغاية التي يقصدها على أكمل وأقص سبيل.

وهذا القانون هو المسمى من قبيل الغزالي «بمنهاج رياضة المريد» ويتضمن جميع الوسائل العملية والسلوكية للرياضة الصوفية. ومن الشروط الهامة في هذا المنهاج عند الغزالي أن المريد ليس عليه أن يأخذ هذا المنهاج وهو بمعزل عن شيخ يقتدى به ويعلمه أصول الطريق. فالمجاهدة مفاوز لا يقطعها المريد بمفرده ولا يصبر عليها في بداية الطريق.

وسبيل الدين غامض وسبل الشيطان كثيرة ظاهرة، فإن لم يكن له شيخ يهديه إلى سواء السبيل؛ قاده الشيطان إلى طريقه وسلك به بوادي السبل المهلكة، ولأهمية أن تكون الإرادة سبيل المجاهدة اشترط الغزالي على المريد أن «يتمسك بشيخه تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد بحيث يفوض أمره إليه بالكلية»^(١).

وهذه والله قاعدة هامة من قواعد السلوك في الآداب الصوفية.. لأن طريق القوم كلها مجاهدة ومكابدة وليس فيها راحة ألينة. ومن شأن المريد أن يوفى بكل شيء شرطه عليه الشيخ سواء أكان صعباً على المريد عادة أم سهلاً.

وإذا جاز للشيخ أن يشترط على المريد، فليس من الجائز على المريد أن يشترط على الشيخ بل يكون معه «كالميت بين يدي السفاصل» فكما أنه ليس للميت شرط على غاسله، فكذلك المريد ليس له شرط على شيخه.. قال الشعراني: «وكل مريد صدق مع

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٧٦.

شيخه فلا فرق بينه وبين الميت»^(١). ولا شرط للصحة الصادقة والقبول من الشيخ؛ غير عدم المخالفة من المريد.

وقد سبقت الإشارة إلى أن الجنيد لم يقبل العلاج وكان ينكر عليه، لأنه ترك صحبه سهل ابن عبدالله التستري، وعمرو بن عثمان المكي بدون إذن وأتى إلى الجنيد. فلم يجد الجنيد بُدًا من أن يسدله مكان الأنس إيحاشًا وقال له «أنا لا أجتمع بالمجانين والصحة تتطلب كمال العقل»^(٢). وإنما حدث ذلك لعدم مراعاة العلاج آداب الصحة.

وقد كان الجنيد إذا تكلم بشيء وعارضه أحد من المريدين؛ يقول: «وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَأَعْتَزِلُون»^(٣). وكان يقول: «من كتم عن شيخه شيئًا من أحواله ولم يذكره له ولو إيماءً وتعريضًا، فقد خانته، وصار منه على باطنه عقدة في الطريق، ولو أنه كان ذكر لشيخه ما في ضميره لحل له بكلامه عقده»^(٤).

غير أن الجنيد نبه قبل الغزالي على ضرورة أخذ الطريق عن شيخ فهو بمثابة الطبيب، وحاجة المريد إلى الشيخ كحاجة المريض إلى الطبيب؛ وإذا كملت حاجة المريض إلى الطبيب كملت بالتالي حاجة المريد إلى الشيخ. يقول الجنيد في كتابه إلى عمرو بن عثمان المكي: «أعلم أن الطبيب العالم المجرب، والحكيم الناصح المؤدب أعلم بدنفس الأبدان، والعلل المخامرة بآفاتها للأديان، لأن المعبر عنهما يعبر عما يحدث من ذاته، والواصف لما حل به بلائه، فقصر عن بلوغ نعته لذلك، مختلف عن الوصف لما هنالك، ووصف المتطبب الخبير المجرب البصير يكشف لأهل الأمراض عما وجدوه؛ وينبئهم عن زوال ما قعدوه، حتى كان الموصوف بمباراة اللسان منظور إليه بحقيقة العيان».

(١) الشعراني: الأنوار القدسية ص ٢٠٣ وكذلك انظر: السهروري: حوار المعارف ص ٨٠، ٨١، ٣٦٤.

(٢) انظر أخبار العلاج ص ٣٨، ٣٩ - وأيضًا الهجویری: كشف المحجوب ص ٢٢٥.

(٣) الشعراني: الأنوار القدسية ص ٢٠٧، والآية ٢١ من سورة الدخان: وكذلك انظر السهروري: حوار المعارف ص ٣٧٠.

(٤) الشعراني: الأنوار القدسية ص ٢٠٧.

وقد تكون حاجة المريد إلى الشيخ عند الجنيد أعظم من حاجة المريض إلى الطبيب، فإن ضرر الأديان أشر من ضرر الأبدان، وسقم الجوارح والأجسام أهون وأسهل من سقم القلوب والأفهام، لأن علل الدين والآفات المعترضة على اليقين سبب البوار؛ وموردة لأهلها على النار؛ ومؤدية إلى سخط الجبار؛ أما أمراض الجوارح وأسقام الأجسام، فذلك ضرر يؤمل برؤه، ويزول مكروهه شره..^(١).

وعند الغزالي أن طب القلوب قريب من طب الأبدان^(٢) فهو يشير إلى الفروق الفردية بين المريدين التي يجب أن يراعيها الشيخ، فلا يشير عليهم بنمط واحد من الرياضة^(٣). وعلى الشيخ المتبوع الذي يطب نفوس المريدين، ويعالج قلوب المسترشدين ألا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص، وفي طريق مخصوص، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم. وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم وأمات قلوبهم، بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد، وفي حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة؛ ويبني على ذلك رياسته^(٤).

وما لا بد للشيخ له أن يشدد على المريد في المجاهدة؛ فلو كان الغزالي قد راعى الفروق الفردية بين المريدين فلا يمنع ذلك عند الصوفية من التشديد على المجاهدة، وفي هذا التشديد نراهم لا يعبأون بالرخص، لأنها ليست من علامات المجاهدة في سبيل الله؛ فالثبوتية على قدر المشقة.

ومن شرط الشيخ على المريد أن يحاسبه على أنفاسه وحركاته ويضيق عليه بقدر صدقه في إتباعه، فإن طريق الشدة ليس للرخصاء فيه مدخل، والرخصة إنما هي للعمامة، لأنهم قنعوا بكونهم يطلق عليهم اسم الإيمان خاصة؛ مؤدين لما فرض الله عليهم دون

(١) أبو القاسم الجنيد: كتاب إلى عمرو بن عثمان المكي - ضمن مخطوط رسائل في التوحيد لوحة ٣٦ ش.

(٢) الغزالي: الأبرع في أصول الدين ص ٣١ وكذلك: الإحياء ج ٤ ص ٥١.

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٠٥.

(٤) الغزالي: الإحياء ج ٣ ص ٦١ وقارن: الإحياء ج ٤ ص ٥١.

زيادة؛ ومن طلب الأنفس والزيادة على مرتبة العوام، فلا بد أن يذوق الشدائد في نيل ذلك^(١).

ولكن إذا كان الأمر المحكم في المجاهدة كذلك، فهل يجوز أن يعتقد المريد في شيخه العصمة؟!

لا ينبغي - كما يشترط المشايخ أنفسهم على المريد - أن يعتقد المريد أو السالك في المشايخ العصمة وإن كانوا محفوظين، فليست العصمة لأحد إلا للأنبياء. وقد ينفّر المريد من الشيخ إذا صدر منه ذنب وهو معتقد فيه العصمة من الذنوب. والفرق بين العصمة والحفظ، أن العصمة تمنع من جواز وقوع الذنب. والحفظ لا يمنع ذلك. وأولياء الله؛ يقدح زللهم في قواعد الدين بخلاف الأنبياء، فإن المعجزة دلت على عصمتهم فيما يخبرون به عن الله تعالى وفيما يفعلونه بياناً للتكليف^(٢). وبهذا نتبين أن الإرادة هي المنهج الحركى في الطريق، وأساس الوجود والمعرفة؛ بها يثبت الصوفى وجوده، ويبلغ مطلوبه، ويتصل بربه، هي نقطة البدء - فيما يقول الدكتور إبراهيم مذكور - ونقطة النهاية، لا يبدأ المريد إلا بها ولا يمكن أن يصل بدونها، هي من المتصوفة بمثابة العقل من الفلاسفة.

وما التصوف إلا ثمرة وجدان حى وإرادة قوية. فالذوق الصوفى ليس عملاً من أعمال العقل، وإنما هو من مظاهر الوجدان والإرادة، والتجربة الصوفية كلها سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية والصوفى أولاً وأخيراً «مريد» إلا أن الإرادة الإنسانية خاضعة خضوعاً تاماً للإرادة الإلهية^(٣) وليس مقصود المريد سوى إصلاح قلبه ليشاهد به ربه ويصلح لقربه، وما على الشيخ إلا أن يساعده على قواطع الطريق.

(١) ابن عربى: الأمر المحكم المربوط فى ما يلزم أهل الطريق من الشروط بلى كتاب ذخائر الأخلاق، شرح ترجمات الأشواق ص ٥.

(٢) منتخبات من شرح أبى يحيى زكريا الإنصارى على الرسالة القشيرية ص ٢٠١.

(٣) د. إبراهيم مذكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج ٢ ص ١٤٠.

قواطع الطريق:

ويقدم لنا الغزالي قواطع الطريق وهي أربعة: «الخلوة»، و«الصمت»، «الجوع»، و«السهر». ويمكننا أن نتناول هذه الأمور الأربعة بشيء من التفصيل.

أولاً: الخلوة:

يرى الغزالي أن من فوائد الخلوة دفع الشواغل، وضبط السمع والبصر، وفيها يفرغ القلب عن المشاغل الدنيوية التي تقتحمه وتسيطر عليه حين يكون صاحبه مهموماً بأمور الناس. يقول الغزالي: لا بد من ضبط الحواس إلا عن قدر الضرورة، وليس يتم ذلك إلا بالخلوة في بيت مظلم، وإن لم يكن له مكان مظلم فليلف رأسه في جيبه أو يتدثر بكساء أو إزار، ففي مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق ويشاهد جلال الحضرة الربوبية. ويقول: «أما ترى أن نداء رسول الله ﷺ بلغه وهو على مثل هذه الصفة فقل له: «يَا أَيُّهَا الْمَزْمِلُ - يَا أَيُّهَا الْمَدْتَّرُ»^(١).

والخلوة في نظر الغزالي تعبير عن زيادة الفضيلة ورياضة الملكات النفسية التي يواجه بها الصوفي حياته الجديدة: الحياة الروحية الملائنة بقوة الروح ونقاء الوجدان. فكلما عظم فضل الإنسان ازداد بحثاً وراء دخائل النفس وتفتيشاً عن الكنوز المخبوءة بين طوايا الضمير.

وكلما عظمت ملكات الإنسان النفسية واتسعت نفسه إلى الخلوة والعزلة كانت دليلاً على كبر النفس وقوة التأمل والتفكير، وكلما ضاق صدر الرجل بالعزلة.. قل عقله وضعفت قواه المعنوية.. قال الفيض بن عياض (ت ١٨٧ هـ): «من سخافة عقل الرجل كثرة معارفه»^(٢). لماذا يكون ذلك؟ لأن المعارف شواغل عن الحق، والمنعزل لا يكون منفرداً بذاته وكفى، ولكنه مشغول بذكر الله عن الآخرين بدفع الشواغل وضبط السمع

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٢ ص ٧٦ وكذلك انظر د. زكي مبارك: التصوف في الأدب والأخلاق جـ ٢

ص ٢٢٤، ٢٣٥.

(٢) الغزالي: الإحياء جـ ٢ ص ٢٢٣.

والبصر؛ وهما دهليز القلب، وإنما فضيلة أهل الخلوة والإنعزال تكون فى خلواتهم الدائمة التى ينشغلون بها عن الناس أجمعين.

والذين لا يقدرّون على الأنس فى الخلوة ولا على التكيف معها لا يقدرّون - أيضاً - على شىء من فضائلها؛ وذلك لخلو أنفسهم من مواطن الفضل. قال الغزالي: وقد قيل الإستثناس من علامات الإفلاس؛ ولكن فى حق بعض الخواص. ومن يتيسر له بدوام الذكر الأنس بالله أو بدوام الفكر المتحقق فى معرفة الله، فالتجرد له أفضل من كل ما يتعلق بالمخالطة. فإن غاية العبادات وثمرتها المعاملات أن يموت الإنسان، محباً لله، عارفاً بالله؛ ولا محبة إلا بالأنس الحاصل بدوام الذكر، ولا معرفة إلا بدوام الفكر. وفراغ القلب شرط فى كل واحد منهما ولا فراغ مع المخالطة^(١).

ولكن المريد الطالب سواء كان فى المخالطة أو الخلوة هو متردد بين يدي الله، فلا يسكن فى الملك والملوك ساكن، ولا يتحرك متحرك إلا وجبار السموات والأرض مطلع عليه^(٢). وإذا لم يجتمع فى المخالطة شروط الصحة فعلى المريد الصادق بأحد أمرين: الأول: العزلة والإنفراد ففيهما السلامة والنجاة من شروط الناس.

والثانى: إما أن تكون المخالطة مع الشركاء بقدر خصالهم بأن يعلم أن الأخوة ثلاثة: أخ لأخرتك فلا تراعى فيه إلا الدين، وأخ لدنياك فلا تراعى فيه إلا الخلق الحسن، وأخ لتأنس به فلا تراعى فيه إلا السلامة من شره وفتنته وخيئه^(٣).

وحين يحدثنا الغزالي عن فوائد الخلوة وكيف أنها كانت سلوكاً لا يختلف كثيراً عن السلوك الذى يعترف به الصوفية ويجمعون على أنه السلوك الصالح للطريق الذى يهدف إلى الإنقطاع إلى الله تعالى. أقول؛ حين يحدثنا الغزالي عن الخلوة أو العزلة، وعن الفضائل النفسية والروحية التى يجنيها المنعزل من وراء ذلك، فإنما يحدثنا عن

(١) الغزالي: الإحياء ج ٢ ص ٢٢٨.

(٢) الغزالي: بداية الهداية ص ٤.

(٣) الغزالي: بداية الهداية ص ٤١.

تجربة روحية عميقة خاضها واختبرها وجربها. «فإن هذه التجربة الذاتية التي خاض غمارها الإمام الغزالي هي القاعدة الأولى التي تشكل حجر الزاوية في فهمه للنفس البشرية، فإذا ما أضفنا إلى هذه التجربة الخاصة تأثر الإمام الغزالي بمن سبقه من الشيوخ كأبي طالب المكي والمحاسبي والجنيد أدركنا قيمة آرائه حول النفس ومجاهدتها»^(١).

وقد أخبرنا الغزالي في تجربته الذاتية أنه دخل الشام وأقام به قريباً من سنتين، لا شغل له إلا الغزلة والخلوة، والرياضة والمجاهدة، إشتغالا بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق؛ وتصفية القلب لذكر الله تعالى.

وكان يطبق - كما سبقت الإشارة - ما حصله من علم الصوفية تطبيقاً عملياً، وكان يقرن الأصل العلمي بالأصل العملي. وأثناء عودته إلى الوطن أثر العزلة به أيضاً حرصاً منه على الخلوة، وتصفية القلب للذكر. وحكى أن ضرورات العيال وحوادث الزمان كانت تقطع عنه صفوة الخلوة وتشوشها عليه، وبالرغم من ذلك فقد كان يعود إليها في أوقات متفرقة.

ودام على ذلك عشر سنين؛ حصل فيها النفحات الروحية التي بثها كتاب «الإحياء» وانكشف له في خلواته أمور تربو على الحصر والاستقصاء^(٢).

علام يدل ذلك؟!

إن دل على شيء فمدلوله الأقوى أن الغزالي - ومن خلال التجربة الذاتية عنده - يفضل الخلوة والعزلة على المشاركة والمخالطة. لأن في (العزلة والخلوة) الأسس الواجبة للطريق من رياضة ومجاهدة وذكر واتصال بالله. وعلى الرغم من هذا التفضيل لهما؛ إلا أنه يعرض لنا موضوع الخلوة والعزلة عرضاً موضوعياً، ولا يريد أن يكون حديثه من باب التفضيل فقط. بل يذهب فيعرضه عرضاً أميناً فيورد بعضاً من أقوال المتصوفة كذى النون المصري الذي قال: «سرور المؤمن ولذته في الخلوة بمناجاة ربه» ولا تعد الخلوة

(١) د. سعيد مراد: التصوف رياضة روحية خالصة ص ١٩٧.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٣٠.

محمودة إلا من هذا الجانب. ومالك بن دينار الذى قال: «من لم يأنس بمحادثة الله عز وجل عن محادثة المخلوقين، فقد قل علمه، وعمى قلبه، وضيع عمره». وذكر عن ابن المبارك قوله: «ما أحب حال من انقطع إلى الله تعالى».

وروى عن أحد الصالحين قصة طويلة جاء فيها قوله: «سبحان من أذاق قلوب العارفين من لذة الخدمة وحلاوة الانقطاع إليه ما ألهى قلوبهم عن ذكر الجنان وعن الحور الحسان، وجمع همهم فى ذكره فلا شيء ألد عندهم من مناجاته..»

كما بين الغزالي حجاج المائلين إلى القول بالعزلة؛ عن المخالطة؛ كسفيان الثوري، وإبراهيم ابن أدهم، وداود الظاهلي، وفضيل بن عياض؛ والخواص وغيرهم^(١). فأما الذين يفضلون المخالطة واستكثار المعارف والأخوان والتآلف والتعجب إلى المؤمنين؛ والإستعانة بهم فى الدين؛ تعاونا على البر والتقوى؛ فقد ذكر الغزالي أكثرهم كسعيد ابن المسيب، والشعبي، وابن المبارك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وشريح، وشريك بن عبدالله وغيرهم.

ولم يكن موضوع العزلة أو الخلوة عند الغزالي مجرد فوائد فقط، ولكنه كان ذا آفات، لعل أوضحها هو ما لم يكن للمريد فيه خدمة لله، ولا ذكراً له، ولا مناجاة إليه، ولا أنس به، ولا محادثة له..^(٢).

معنى ذلك أن «الموضوعية» التى يعرض بها الغزالي بحوثه وموضوعاته هى سمة دالة على منهجيته فى عرض الموضوعات المختلفة. وحتى لو كان من المؤيدين لها أو المعارضين، فلا يمنعه ذلك من عرضه لها عرضاً موضوعياً يبين لنا فيه الرأى والرأى الآخر.. فعل ذلك فى عرض آراء الفلاسفة عرضاً أميناً فى نهافتهم ومقاصدهم.

ويقدم لنا الغزالي عديداً من الشروط والآداب التى ينبغى على المريد مراعاتها أثناء خلواته وعزلاته نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: «كف شر نفسه عن الناس،

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٢ ص ٢٢٢.

(٢) الغزالي: الإحياء جـ ٢ ص ٢٣٦ وكذلك انظر عرض الغزالي للرياضة وفضل أهل الكرامة فى كتابه:

مكاشفة القلوب ص ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧.

ثم طلب السلامة من شر الأشرار؛ ثم الخلاص من آفة القصور عن القيام بحقوق المسلمين، ثم التجردُّ بكنه الهمة لعبادة الله.

وقد سمي الغزالي هذه الآداب؛ بآداب النية التي ينويها العبد بعزله. ثم ذكر بعد ذلك أن المريد عليه أن يكون مواظبًا على العلم والعمل في خلواته، ومواظبًا على الذكر والفكر ليجتنى ثمرة العزلة، وليمنع الناس عن أن يكثروا غشيانه وزيارته فذلك يشوش أكثر وقته. ومن إحدى مهمات المعتزل فيما يرى قطع الوسواس الصارفة عن ذكر الله. فلا تنفع العزلة كما لا تنفع الخلوة والمريد مشغول بما يشوش القلب، ويعوق خطى الوصول^(١).

ومما لا بد للمريد منه أن يتنبه لدخائل الشيطان، ووساوس النفس وليحذر من ذلك ولا يجذع لمضرة ولا يفرح لمسرة.. وللنفس في ذلك حيل والأعيب ليست مما تقوى عليه عزائم الكبراء فضلًا عن المريدن. من أجل ذلك؛ قال الغزالي: «إن استشعار النفس عز العظمة في القلوب يكون باعثًا في الخلوة، وقد لا يشعر العبد به، فينبغي أن يلزم نفسه الحذر منه، وعلامة سلامته أن يكون الخلق عنده والبهايم بمثابة واحدة، فلو تغيروا عن اعتقادهم له لم يجزع ولم يضق به ذرعًا إلا كراهة ضعيفة، إن وجدها في قلبه فيردها في الحال بعقله وإيمانه، فإنه لو كان في عبادة؛ واطلع الناس كلهم عليه لم يزد ذلك؛ خشوعًا، ولم يداخله سرور بسبب اطلاعهم عليه، فإن دخل عليه سرور يسير فهو دليل ضعفه»^(٢).

والمعنى من وراء ذلك هو: القضاء التام على حظوظ النفس وشهواتها الخفية. ونستخلص مما سبق أن شرط الصحة عند الغزالي في المجاهدة؛ لزوم الخلوة. فهي التي ترفع عن القلب آفات العلائق وشواغل الدنيا وتجعله موصولًا بذكر الله؛ بالله لا بنفسه؛ ولو جاهد وصابر على الطريق؛ فبالله وحده، وبالله وحده يجيُ التوفيق.

(١) الغزالي: الإحياء ج٢ ص ٢٤٣.

(٢) الغزالي: الإحياء ج٣ ص ٣٣٤.

ثانياً: الصمت^(١)؛

ومن الحكمة الرشيدة البالغة أن يؤثر الإنسان الصمت على الكلام، ولا يكون من هؤلاء الذين إذا نطقوا أو تكلموا لا يسد أفواههم إلا تراب الأرض.

وليس من الحكمة في شيء أن يكون الإنسان ثرثاراً يرقب مجالس النساء، ويخطب في كل مجلس بما يشينه ولا يزينه، ويهبط من شأنه؛ ولا يرفع له قدرًا من أقدار الشمم والإباء. ولكن عليه أن يكون متكلمًا بما هو أهل له في كل حين، عالمًا بأن مكانته الحقيقية في هذا الصمت الحكيم ومنه قول الشاعر:

وزن الكلام إذا نطقت ولا تكن ثرثرة في كل ناد تخطب.

وليس الصمت في كل آن وفي كل حين فضيلة من فضائل الحكمة والتصون، فقد يبدو من الرذائل الدالة على النقص والجن والخور، مما يصير معه الإنسان غير قادر على الدفاع والمجابهة، فنضيع من ثم حقوقه، وتهضم إنسانيته ولا تكون له قيمة بين الأنداد والنظراء. وقد قيل:

وفي الصمت ستر العي يوماً وإنما صحيفة لب المرء أن يتكلما

ولكن من الناس من يتشدد بالكلام وهو عالم أنه يتكلم في غير موضع، ويرص من الألفاظ رصاً فيما لا تحتمله معان، ويأخذ من هنا ويقطف من هناك، وكأنه لا يدري أن لكل مقام مقال، وأن أول قواعد البلاغة عند جميع الأمم بلا استثناء هو مراعاة الكلام على مقتضى الحال. ومنه ما قاله عبدالله بن مسعود: «حدثت الناس ما حدثوك بأسماعهم، ولحظوك بأبصارهم، فإذا رأيت منهم أعراضاً فأمسك. و» قد قيل من لم ينشط لإستماع حديثك فارفع عنه مؤنة الإستماع».

والكلام في كثير من الأحيان مدعاة للانحراف والابتذال، وجريرة من جرائر العواقب السيئة وكشف السوءات، وهل يصب الناس في النار إلا حصائد ألسنتهم؟!

(١) الراغب الاصبهاني: محاضرات الأدباء ص ٣١-٣٤.

خوضاً في الأعراض، ونغمة في كل وادٍ، وجرياً وراء القيل والقال، إلى كثير من تفكك القيم وإنهيار الأخلاق.

وقد فطن الصوفية إلى الفضائل الأخلاقية للصمت.. فكانت فضيلتهم فيه رعاية لحقوق الله، يقول الغزالي: «وأما الصمت فإنه تسهله العزلة، ولكن المعتزل لا يخلو عن مشاهدة من يقوم له بطعامه وشرابه وتدبير أمره، فينبغي أن لا يتكلم إلا بقدر الضرورة، فإن الكلام يشغل القلب، وشره القلب إلى الكلام عظيم، فإنه يستروح إليه، ويستثقل التجرد للذكر والفكر.. فالصمت يلقي العقل؛ ويجلب الورع، ويعلم التقوى»^(١).

ونقل قول «شريك النخعي» في ذلك: «كان أبو حنيفة طويل الصمت، دائم الفكر، قليل المحادثة للناس، فهذا من أوضح الإشارات على العلم الباطني، والاشتغال بمهمات الدين؛ فمن أوتي الصمت والزهد فقد أوتي العلم كله..»^(٢).

ثالثاً: الجوع:

الشيح أصل البلاء العائق عن المجاهدة؛ يُنزله العبد على نفسه، ولا يرتفع عنه البلاء إلا حين يعتدل ويلتزم وسطية الاعتدال.

وفي الجوع - كما يقدمه الغزالي - تلين القلوب، وتصفو الجوارح، وينقص دم القلب، ويذيب شحم الفؤاد. وفيه أيضاً قدرة فائقة على الصبر والتحمل وترويض العزائم وتزكية الحسنات. وإذا أذاب الجوع شحم الفؤاد فقد رق القلب وصفاً؛ وفي رفته وصفائه مفتاح المكاشفة، كما أن في قسوته سبب الحجاب. ويستشهد الغزالي في ذلك بقول سهل بن عبدالله التستري: «ما صار الأبدال أبداً إلا بأربع خصال: بإخماس البطون، والسهر، والصمت، والإعتزال عن الناس»^(٣). وقد أحصى الغزالي سبع فوائد في تعظيم الجوع هي على الترتيب:

(١) صفاء القلب ونفاذ البصيرة، فإن الشيح يورث البلادة ويعمي القلب.

(١) الغزالي: الإحياء ج٣ ص٧٦. (٢) الغزالي: الإحياء ج١ ص٢٨.

(٣) الغزالي: الإحياء ج٣ ص٧٦.

(٢) رقة القلب، حتى يدرك به لذة المناجاة، ويتأثر بالذكر والعبادة، ويورد في ذلك قول الجنيد: «يجعل أحدهم بينه وبين قلبه مخلاة من الطعام، ويريد أن يجد حلاوة المناجاة».

(٣) ذل النفس؛ وزوال البطر والطغيان منها، فلا تكسر النفس بشيء كالجوع.

(٤) إن البلاء باب من أبواب الجنة، فيه مشاهدة طعم العذاب، وبه يعظم الخوف من عذاب الآخرة، ولا يقدر الإنسان على أن يعذب نفسه بشيء كالجوع.

(٥) كسر شهوات المعاصي والإستيلاء على النفس الأمانة بالسوء، وكسر سائر الشهوات التي هي منافع المعاصي. ومنه ما قاله عليّ - رضي الله عنه - «ما شبت قط إلا عصيت أو هممت بالمعصية».

(٦) خفة البدن للتهجد والعبادة؛ وزوال النوم المانع من العبادة، فإن رأس مال السعادة العمر، والنوم ينقص العمر إذ يمنع من العبادة، وأصله كثرة الأكل.

(٧) خفة المؤنة وإمكان القناعة بقليل من الدنيا، وإمكان إيشار الفقر، فإن من تخلص من شره بطنه لم يفتقر إلى مال كثير، فيسقط عنه هموم الدنيا، فمهما أراد أن يستقرض لقضاء شهوة البطن، استقرض من نفسه وترك شهوته^(١).

ولكن الاعتدال بين الجوع والشبع برغم ما تقدم من المزايا الراقية التي تقيم التوازن والإنسجام عند الإنسان، فليس الجوع مطلقاً هو مما يقوم حاجات الإنسان ولا هو من المصادر الأساسية التي إذا راعاها العبد صلحت عبادته قرب مخمصة شر من التخم. وكذلك الشبع؛ ففي كثرة الشبع كل الأضرار البدنية والروحية، والشبع مقدمة للكسل والخمول، وهو من الدواعي الباعثة على النوم والبلادة والتراخي وعدم النشاط. وإذا لم يكن العبد محترزاً من الجوع ومن الشبع فقد يصير عرضة للدسائس ووساوس الشيطان؛ إنما الفضل قيمته في الاعتدال:

(١) الغزالي: الأربعين في أصول الدين ص ٧٩، ٨٠، ٨١.

فالجأ إلى الله في هول وفي فزع وأجعل شعارك من زهد ومن ورع
ولا تكن إن أردت الفضل ذا طمع وأخشى الدسائس من جوع ومن شيع
فرب مخمصة شر من التخم^(١)

غير أن طريق المجاهدة يقتضى بذل المجهود حتى تحصل العلوم الجلية التي تقرب
من الله، لذلك فقد أحتسمى المؤمن المريد لملك الآخرة - فيما يقول الغزالي - عن كل مهلك
له في آخرته، وهى لذات الدنيا وزهرتها، فأجتزى منها بالقليل، وأختار النحول والذبول
والوحشة والحزن والخوف، وترك المؤانسة بالخلق خوفاً من أن يحل عليه غضب من الله
فيهلك، ورجاء أن ينجو من عذابه. «ثم إذا احتمل التعب فى بدايته أقبل الله عليه بالمعونة
والتيسير، وخط عنه الأعباء، وسهل عليه الصبر، وحبب إليه الطاعة، ورزقه فيها من لذة
المناجاة ما يلهيه عن سائر اللذات، ويقربه على إماتة الشهوات؛ ويتولى سياسته وتقويته
ويمده بمعونته»^(٢).

ولعل هذا ما قصده الجنيد بقوله: «من عرف الله لا يسر إلا به»^(٣). فالعبد فى
طريق المجاهدة لا يتركه الله ولا يتخلى عنه، بل يتقرب إليه بقدر مجهوده أو يزيد. ولا بد
فى البداية من بذل المجهود وقطع عقبات الطريق من خلوة، وصمت، وجوع، وسهر.
ومن ثم يصل بعد ذلك إلى فتوح الغيب ومداخل الملكون شريطة أن يظهر العبد فى
البداية جده، وصدقه، وإخلاصه، فلا يعوزه من الله على القرب إلا ما هو اللائق بجموده
وكرمه ورأفته ورحمته^(٤).

وبعد، فإذا كان شرط الطاعة بذل المجهود؛ والمريد قد اختار الذبول والنحول بدافع
من الطاعة المخلصة وتوخي الرجاء والرحمة من العذاب يوم القيامة، فليس غريباً أن
يكون الجوع عاملاً هاماً يدفع الإنسان إلى المجاهدة وبذل المجهود طلباً لطريق الآخرة.

(١) الشيخ شمس الدين الأنصارى: نشيد الورقاء فى تخميس بردة الإمام البوصيرى ص ٩.

(٢) الغزالي: الإحياء ج ٣ ص ٣٣٥.

(٣) السلمى: طبقات الصوفية ص ١٦٣.

(٤) الغزالي: الإحياء ج ٣ ص ٣٣٥.

رابعاً: السهر:

وفى السهر تتجلى الحكمة وتكاد تتفتح مغاليق الأكوان. فالساهر يرى من بواطن الوجود ما لا يراه النائم وبخاصة إذا منحه الله قدرة على التأمل والاستنباط: استنباط الحقائق الباطنة من وراء القشور والشكليات الظاهرة.

وفى سكون الليل الهادئ، حكمة وضيئة لا يفتن إليها إلا من حباه الله بعقل يسبح فى آفاق الوجود، وزوده بملكة خاصة تفهم نظم الطبيعة وسنن الأكوان، فهو بالنسبة للمتأمل العابد؛ يجد فيه بغيته التى ينشدها فيروق له السهر عبادة وتفكيراً وتأملاً فى عجائب المخلوقات. لا يسهر ليلهو أوليسقى الليل ترقاً وتزجية للفراغ الممقوت. ولا تسفر هذه العبادة عن شيء كما تسفر عن الصفاء الذى «يجلو القلب ويصفيه، وينوره» فيشعر العبد أن السهر قيمة طيبة وهبة من هبات الله.. فيها لواحق الأنوار الصادرة عن فوائد المجاهدة، فإذا القلب كالكوكب الدرى والمرأة المجلوة ينقذ فيه جمال الحق، ويشاهد رفيع الدرجات فى الآخرة فإذا هو مقبل على الآخرة منصرف عن الدنيا.

ولا يحدث هذا والعبد يقضى كل وقته أو معظمه فى النوم، فإن النوم يقسى القلوب، ويميت النفوس، ويقلل من الطاقة الذهنية والروحية المتوقدة التى تفتح أمام الفكر مجالات مختلفة من التأمل والاستنباط والسبح الهائل فى آفاق الملكوت.. ولا يحدث هذا السبح المشعل للفكر والتأمل فى النوم.

ولكن الغزالي اشترط فى النوم أنه لا يكون إلا بقدر الضرورة، والسبب فى ذلك، لأنه من دوافع المكاشفة لأسرار الغيب.. والعظماء من أهل الطريق: «أكلهم فاقة، ونومهم غلبة، وكلامهم ضرورة». وروى عن إبراهيم الخواص رحمه الله قوله: «أجمع رأى سبعين صديقاً على أن كثرة النوم من كثرة شرب الماء»^(١).

ففى السهر دعوة مفتوحة فى كل ليلة للمناجاة والتأمل، وللتفكير فى العظمة الإلهية، وهو من البواعث الأساسية التى تدفع الإنسان إلى إدراك الحقائق فى كل باب من أبواب الحياة إذا كانت غايته شريفة ومقصده نبيل.

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٢ ص ٧٦.

تلك هي الفوائد الأربعة من «قواطع الطريق» وهي بمشابة الحصن والجنة، يدفع العبد بهما العوارض الشاغلة فيصفو له الحال ويتذوق ثمرة المجاهدة.

• معترضات الطريق:

والواقع أن الغزالي قبل أن يحدثنا عن بلوغ المريد مرحلة الفناء من طريق المجاهدة وهو الغاية التي يستطلع إليها المريد في مجاهداته ورياضاته وخلواته.. يذكر أنه في أثناء هذا كله قد تعترض المريد بعض الوسواس والخطرات التي تتعلق بالدنيا وهي «معترضات الطريق» فيتذكر المريد من الدنيا ما قد مضى من أحواله فيها وأحوال غيره. وقد ترد عليه وسواس الشيطان التي يليقها في روعه ويجريها على خاطره، فينبغي على المريد أن يدفعها عن قلبه. وأن يعرض ذلك على شيخه بل «كل ما يجد في قلبه من الأحوال من فتنة أو نشاط أو إلتفات إلى علة أو صدق في إرادة فينبغي أن يظهر ذلك لشيخه، وأن يستره عن غيره فلا يطلع عليه أحداً، ثم إن شيخه ينظر في حاله ويتأمل في ذكاته وكياسته، فلو علم أنه تركه وأمره بالفكر تنبه من نفسه على حقيقة الحق فينبغي أن يحيله على الفكر ويأمره بملازمته حتى يقذف في قلبه من النور ما يكشف له حقيقة» (١).

وإن علم أن ذلك مما لا يقوى عليه مثله؛ رده إلى الاعتقاد القاطع بما يحتمله قلبه من وعظ وذكر ودليل قريب من فهمه.. ولا يتم ذلك إلا والمريد على قناعة تامة بشيخه وعلى تعظيم كامل له وليس للمريد مثلاً إذا وهبه شيخه ثوباً أو نعلماً أو سواكاً أن ينفى به بدلاً. فإن ذلك يعد من خسة الهمة وقصر النظر عن بواطن السلوك. وربما يكون الشيخ قد طوى للمريد فيه شيئاً من أخلاق الرجال كما طوى عليه السلام الرداء لأبي هريرة رضي الله عنه - وكان كثير النسيان - فقال أبو هريرة ما نسيت شيئاً بعد ذلك مما سمعته أو رأيته. وبلغنا أن الجنيد وهب الشبلى سواكاً فأعطوه في ذلك مائة دينار فأبى» (٢).

(١) الغزالي: الإحياء ج ٣ ص ٧٧. (٢) الشمراني: الأنوار القدسية ص ١٩٥.

ويؤكد الغزالي على نقطة هامة تفيد براعته المنهجية التي تربط نسقه الفكري ربطاً محكمًا فلا يختل ولا يتزعزع قيد أنملة عن غايته المقصودة. فشرط المريد عنه الغزالي أن يكون متمكنًا من إعتقاد الظاهر وإلا فليس للشيخ أن يكلفه أعمال الفكر الشاقة من ذكر وتجرد وغيرهما. قال: «يجب على الشيخ أن يفرّس في المريد، فإن لم يكن ذكيًا فطنًا متمكنًا من اعتقاد الظاهر لم يشغله بالذكر والفكر، بل يرده إلى الأعمال الظاهرة والأوراد المتواترة أو يشغله بخدمة المتجربين للفكر لتشمله بركتهم»^(١).

والغزالي يعلل ذلك بشعور المريد المتجرد للذكر والفكر، بالمعجب والرياء والفرح بما يتكشف له من الأحوال، وما يبدو عليه من أوائل الكرامات.

وهذه من جملة المعترضات والقواطع؛ لأن الملتفت إليها لا ينتظر منه تقدّمًا في الطريق بل يُتَوَقَّع منه فتورًا في طريقه ووقوفًا، ومن أجل ذلك؛ فعلى المريد الصادق في إرادته أن يلازم حاله ويكون الإنقطاع عن الخلق إلى الحق في الخلوات شعاره ودثاره. قال: «فينبغي أن يكون المريد على حذر منه فإنه أعظم حبال الشيطان في قطع الطريق على من انفتحت له أوائل الطريق.. فإن إشار الحياة الدنيا طبع غالب على الإنسان...»^(٢).

معنى ذلك أنه؛ إذا صرف العبد النظر عن كل الجهات، وطلب جهة فضل الله تعالى يفتح الله عين قلبه إلى جهة فضل الله العظيم، فيرى شعاعًا من نور قلبه وإيمانه ويقينه، فيظهر عند ذلك النور من باطنه على ظاهره كنور الشمعة التي في البيت المظلم في الليلة الظلماء.. فتسكن النفس والجوارح إلى وعد الله وعطائه عن عطاء غيره ووعد غيره عز وجل^(٣).

وبالجملة، فإذا راعى الشيخ هذه الأشياء في المريد، ورعى المريد أوامر شيخه فقد بلغ بالمجاهدة آخر المطاف. قال الغزالي: «فمنتهى الرياضة أن يجد قلبه مع الله تعالى على

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٧٨.

(٢) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٧٩.

(٣) عبد القادر الجيلاني: فتح الغيب ص ١٣٣.

الدوام ولا يمكن ذلك إلا بأن يخلو عن غيبه، ولا يخلو عن غيبه إلا بطول المجاهدة^(١). وحين يتم ذلك فقد يحصل أن ينكشف له جلال الحضرة الربوبية ويتجلى له الحق وتظهر له من لطائف الله تعالى ما لا يجوز أن يوصف بل لا يحيط به الوصف أصلاً^(٢).

وهنا يكون «الفناء» بيتاً للقصيد تتحقق فيه نهاية هذا الجهد المبذول من المجاهدات والرياضات وأصول الطريق. فقطع عقبات الطريق هو بداية الوصول إلى عتبة الفناء، أما النهاية فهي أن يصير قلب الإنسان معموراً بالمتجيات من الشكر والصبر والخوف والرجاء والفقر والزهد والمحبة والرضاء والشوق والتوكل والتفكير والمحاسبة. ولا يتم ذلك إلا بعد طهارته من المهلكات كما حدثنا الغزالي^(٣).

وتبدو سلسلة النظام الصوفي «المقامات والأحوال» ظاهرة في علاقتها بالفناء، فإذا تحلى العبد بهذه السلسلة يبلغ درجة الفناء. عند ذلك؛ تشرق من قبله أنوار الربوبية بعد أن يعمر بالتقوى ويذكر بالرياضة والمجاهدة ويظهر عن خبايا الأخلاق، فيخرج عن عادات الطبع بما فيه من خبث ودنائة؛ ويدخل في عادات حسنة وصفات محمودة دخولاً يجد فيه موهبة الفناء.. ذلك من أسس الأخلاق وشرائطها عن الصوفية. وإن من فضلاء الباحثين وكبارهم ليقول في هذه السمة: «حقيقة قد تكون السمة الأخلاقية في التجربة الصوفية قائمة حيث يفنى الصوفي عن الأوصاف المذمومة فلا تظهر عليه إلا الصفات المحمودة. وحيث الفناء عن الشهوات ومظاهر الأنية من لذة وأنانية ضروري ليعيش الصوفي التجربة ويتذوق الحال، وحقيقة لم يعرف عند أحد منهم رعونة نفس أو سوء سريرة أو فساد طبع»^(٤).

ولكن هذا يتطلب سعيًا وجهدًا وعناءً وقطعاً لعقبات الطريق فيفنى الصوفي عن

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٧٨.

(٢) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٧٨.

(٣) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٤٦.

(٤) د. أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢٠٨.

هواه وعن نفسه.. ليبقى مع الحق فلا يرى فى الوجود غيره فيكون الله شعاره ودثاره فى الظاهر والباطن. وبالمجاهدة يصل إلى قرب الحق عز وجل وإلى المعرفة به.. وهذا لا يحدث إلا فى مرحلة الفناء؛ «فيطلع العبد على أسرار العلوم الإلهية والمعارف اللدنية التى تنبعث فى القلب بعد تحصيل جميع العلوم وأخذ الخط الأوفر من أكثرها ثم الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة. بعد ذلك؛ يأتى التفكير؛ فلإن النفس إذا تعلّمت وارتاضت بالعلم؛ ثم تتفكر فى معلوماتها بشروط التفكير؛ ينفتح عليها باب الغيب؛ وتنكشف فى بواطنها أسرار الملكوت (١)».

وهذا العلم هو العلم اللدنى أو العلم الباطنى الذى يأتى بعد صفاء القلب وتزكية النفس وتربية الوجدان. وإليه إشارة الجنيد بقوله: «لو أن العلم الذى أتكلم به من عندى لفنى، ولكنه من حق بدا وإلى الحق يعود..» (٢) ولما سئل بعض العلماء عن العلم الباطن ما هو؟ قال: «هو سر من أسرار الله تعالى يقذفه الله تعالى فى قلوب أحبائه لم يطلع عليه ملكاً ولا بشراً» (٣).

ونكاد نجزم بأن آراء الغزالي هى صورة طبق الأصل من حياته. فهى تعبر عن مراحل السلوك التى تدرّج فيها، وهذا رأى هو صورة من حياة الغزالي، لأنه لم يتصوّف إلا فى آخر حياته بعد أن اشتغل بالمجاهدة وتحصيل العلم فخلاصة مذهب الغزالي - فيما يقول الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى - هو: «أن يقدم طريق التعليم فيحصل من العلوم البرهانية ما للقوة البشرية إدراكه بالجهد والتعليم، فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه، فلا بأس بعده أن يؤثر الإعتزال عن هذا الخلق، والإعراض عن الدنيا، والتجرد لله» (٤).

والأصل فى ذلك كله؛ هو المجاهدة سواء فى العلم التحصيلى النظرى أو العلم

(١) الغزالي: الرسالة اللدنية ص ١٢٢.

(٢) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٦٣.

(٣) الغزالي: الإحياء ج ٣ ص ٢٤.

(٤) د. أحمد فؤاد الأهوانى: التربية فى الإسلام ص ٢٣٥.

العملى ونعنى به الناحية السلوكية، لأن المجاهدة تعمّر القلب بالتقوى فيصدر عنها ذلك العلم اللدنى بعد أن «تنقذ فيه خواطر الخير من خزائن الغيب ومداخل الملكوت، فينصرف العقل إلى التفكير فيما خطر له ليعرف دقائق الخيرات فيه، ويطلع على أسرار فوائده، فيتكشف له بنور البصيرة وجهه، فيحكم بأنه لا بد من فعله فيستحثه عليه ويدعو إلى العمل به، وينظر الملك إلى القلب فيجده طيباً فى جوهره طاهراً بتقواه، مستنيراً بضياء العقل؛ معموراً بأنوار المعرفة فيراه صالحاً لأن يكون له مستقراً ومهبطاً، فعند ذلك يمدّه بجنود لا تُرى ويهديه إلى خيرات عظيمة أخرى...»^(١).

وفى هذا المعنى يكمن معنى «النور» الذى أشرنا إليه سابقاً، كما يستقر معنى الهداية المحمّولة على نور المناهج والتكاليف .. يجاهد العبد فى إكتسابها أولاً ليحصل له النور ثانياً. فالمجاهدة - إذن - هى اللبنة الأولى فى بناء الطريق يتم بها تحصيل العلوم النظرية علمياً ثم تطبيقها عملياً، وفى الناحية العملية يزيح المريد علائق السوى فتفى النفس عن هواها، وتبقى بالحق وفى الحق. والأصل فى ذلك كله - كما سبق القول - مجاهدة عنيفة فى قهر السلوك على الطاعة وعلى الإلتزام. والمخلصون المتوجهون الصادقون فى توجيههم لله هم رواد أول لهذا الطريق، إذ شرط المجاهدة الإخلاص. فقد كان الغزالي من هؤلاء الذين أشعت أرواحهم نوراً من طاعة الله.. ومن المجاهدة فى سبيله؛ والإخلاص فى المجاهدة.. روى ابن كثير بسنده أن أحداً من أصحاب الغزالي سأله فقال: أوصنى. فقال: عليك بالإخلاص، ولم يزل يكررها حتى مات رحمه الله^(٢).

فلولا الإخلاص لما كانت المجاهدة سبيلاً إلى إزاحة السوى وكشف الغطاء..

لعل هذا ما عناه «النفرى» حاكياً على لسان الله فى موقف العزة بقوله: «أوقفنى فى «العزة» وقال لى: لا يجاورنى وجد بسواى، ولا بسوى آلائى، ولا بسوى ذكراى ولا بسوى نعمائى. وقال لى: أذهب عنك وجد السوى وما من السوى بالمجاهدة. وقال لى:

(١) الغزالي: الإحياء ج٣ ص ٤٦.

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية - المجلد السادس - العدد ٦٥ ص ٦٧٢.

إن لم تذهبه بالمجاهدة أذهبت نار السطوة. وقال لى: كما تنقل المجاهدة عن وجد السوى إلى الوجد بى وبما منى، كذلك النار تنقل عن وجد السوى إلى الوجد بى وبما منى. وقال لى: آليت لا يجاورنى إلا من وجد لى أو بما منى^(١).

فالمجاهدة الصادقة تزيل السوى وتكشف ستر الحجاب.. وكلما طلب المريد المجاهدة - بصدق وإخلاص - فقد توجه إلى الله من غير شريك، بل إن كل ماعدا الله إذا دعى الإنسان فإنما يدعوه بشركة. أما دعوة الله للعبد فتكون من غير شريك. ولعل هذا ما عناه النفرى - أيضاً - فى موضع آخر بقوله: «كل شىء سواى يدعوك إليه بشركة؛ وأنا أدعوك إلى وحدى».

والمعنى، أن العبد لا يكون سائراً فى الطريق إلى الله ومعه شريك من نفسه أو أهله أو دنياه، فهذه أشياء تدعو إلى الشركة وملازمة التعاقد بين الشركاء. وإنما الطريق إلى الله لا يجعل العبد متوجهاً إلا له وحده أو مفكراً إلا فى ذاته فقط؛ هذا من جانب. ومن جانب آخر أن دعوة ما سوى الله تبدو فيها الشراكة والإنفاق والمقاسمة بين الشركاء، ولكن دعوة الله للعبد هى دعوة يبقى فيها العبد وحده منفرداً بالدعوة دون شريك آخر يقاسمه المناصفة فى الربح الموعود!.. لا لشىء إلا لأنها دعوة صادرة من الله وموجهة إليه، فلا يحتاج العبد إلى شىء آخر يضايقه فى دعوته أو يسد عليه أبواب التمتع فى خلواته بلذة المناجاة والإنفراد. وهذه الدعوة الموجهة من الله إلى العبد فيها كل «الفناء» عن الشركاء والنظراء والأنداد وعن ما سوى الله جملة وتفصيلاً. وهل من المعقول أن يقبل الرجل الصالح دعوة مشروكة بدعوة مفردة لا شركة فيها؟! هل يبيع العبد الشىء الغالى بالرخيص!!؟

ولا يستغنى العبد عن دعوة الشركاء إلا بالمجاهدة، حيث تلحقه بدعوة مفردة متفردة لا شركة فيها ولا نظير. وبالمجاهدة يطمع أن يجاور الله بعد ذهاب السوى فيجد

(١) النفرى: المواقف والمحادثات ص ٣٥.

عنده ما كان خصه لأوليائه المقربين، بالمجاهدة تتميز الشخصية الصوفية بالإستقلال والتفرد.

تعليق: وبعد، فمما سبق يتضح لنا أن المجاهدة - كما قدمها الغزالي - تتصل بالفناء لأنها مفتاح الوصول في الطريق الصوفي؛ هي بمثابة القاعدة الأولى ينطلق منها العبد في مراتب التصحيح.

إذاً كان الفناء هو فناء صفة النفس المدمومة ببقاء الصفة المحمودة، وفناء العبد عن الخلق ببقائه في الحق، فإن شرط ذلك إنما يتم بقطع العلائق الشاغلة عن الحق، وتطهير الأخلاق، والتحلى بالآداب الشرعية التي تقود المريد إلى إحسان الحقائق الباطنية ومنها ينطلق إلى عتبة الفناء.. هنالك يكون الوصول.

والوصول ينقل العبد من حال الفناء إلى البقاء. ولا يتحقق ذلك إلا بالمجاهدة. ومجاهد النفس، شرط للطاعة وأصل للفناء.

مناقشة قصيرة:

نريد هنا أن نعرض نقطة هامة تجدر الإشارة إليها وهي: مدى تأثير الغزالي والتصوف السنّي الإسلامي بالفكرة المأخوذة عن التصوف الهندي في مجاهدة النفس وتعذيب الجسد!!.

فقد ذهب بعض مؤرخي الفكر الإسلامي كالبيروني في كتابه المعروف بـ «تحقيق ماللهند».. إن المسلمين عرفوا طريقة اليوجا ومسلكتها في السيطرة على النفس البشرية والانتقال منها إلى الحقيقة الكلية «الفناء في الله». وعرف المسلمون الطريقة الجينية من رهبان المسيحية؛ وكان لها تأثير كبير في زهاد المسلمين. والجنى طريقة تعذيب للجسد وللنفس وتختلف عن اليوجا في هذا. «ويذهب البعض إلى أن اليوجا والجينا قد أثرتا في أبي حامد الغزالي»^(١).

(١) راجع البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة - تحقيق إدوار سحّا و ص ٣٢ - ص ٣٤، وأيضاً راجع د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ط دار المعارف ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م ج ١ ص ٢٢٢.

والآن نريد أن نطرح سؤالاً فحواه: هل حقاً تأثر الغزالي بمذهب الجينا واليوجا الهنديتين.. أم أن آراءه فى مجاهدة النفس ذات مصدر إسلامى صرف؟!

الحقيقة أن الغزالي لم تصدر عنه آراء معارضة للعقيدة الإسلامية لا سيما فى هذه النقطة التى تبدو غريبة بعض الشيء: نقطة مجاهدة النفس أو على حد تعبير البيرونى تعذيب الجسد والنفس.

وقد سبقت الإشارة إلى أن هنالك آراء تقول - وبناء على هذا التشابه - إن التصوف الإسلامى مأخوذ من التيارات الأخرى مأخذ نقل وتقليد ومحاكاة؛ ولا أساس له من صحة أو ظن مقبول فى المصدر الإسلامى قرآنه وسنته. ويعتمدون فى ذلك على إيجاد الصلة الرابطة بين التصوف فى الإسلام وتصوف العقائد والملل الأخرى. ويذهب هؤلاء فى اعتمادهم على منهج قياسى معروف يعول عليه قياس الأفكار المتشابهات وإبراز الأثر الفكرى وإنتقاله من بيئة إلى أخرى؛ ومن نحلة قديمة إلى عقيدة حديثة.

وإذا كنا نؤمن بهذا الأثر فى عديد من الموضوعات.. فهل ينسحب ذلك على آراء الغزالي فى مجاهدة النفس؟ وهل يمكن أن يقاس ذلك بمنهج الأشباه والنظائر بين الأفكار؟.. وإذا كان هنالك تشابه بين الصوفية وما يماثلها من تصوف فى البيئات الأخرى، كما وضع البيرونى هذه الفكرة؛ فهل التشابه يدل على أثر «الجينا واليوجا» فى آراء أبى حامد الغزالي الخاصة بمجاهدة النفس؟!

الواقع أن الغزالي يستدل فى مجاهدة النفس بكثير من الآيات القرآنية وكثير من الشواهد والأخبار والآثار المروية عن الصحابة والتابعين من الزهاد الأوائل.. ولم يخرج عن هذا المقصد.

أما مسألة تأثره بالجينا واليوجا فى هذا الموضوع، فهو من الأخطاء التى وقع فيها كثير من المؤمنين بهذا المنهج.. منهج التشابه بين الأفكار والآراء. لأن المسلمين عرفوا «الجهاد الأكبر» وهو جهاد النفس يلتزم به المسلم فيملك نفسه ويجاهد فى سبيله؛ ولو كلفه هذا من الطاقة البدنية والمجهود الجسدى ما يتعسر على غير؛ ولا طاقة لغيره بإتيانه والوقوف عليه.!!

ولا يكون جهاده من بعد إلا من أجل الله.. لا من أجل غاية أخرى ينال بها سعادة دنيوية قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (١).

والمسلم الصادق يسعى إلى الجهاد الأكبر.. الجهاد الدائم الذي يعلمه الوقوف أمام النفس والضمير ويعلمه الرقابة على الخواطر والوساوس مراعاة لغضب الله وعذابه بل مراعاة لحقوق الله وليس تأثراً بمصادر أخرى. «أما إن الجينية قد أثرت في زهاد المسلمين الأوائل، فهذا خطأ.

إن زهاد الصحابة - وقد لجأ بعضهم إلى تعذيب النفس حقاً - لم تصل إليهم الجينية في أية صورة. وكان تعذيبهم للنفس ناشئاً عن شفافية «النفس اللوامة» وغلوها في تصور الخطيئة. لقد ربط بعضهم بنفسه إلى سارية المسجد في قبض الصيف وتحت ناره المحرقة المستعرة، أو فروا إلى البادية فراراً من ذنوبهم وتكفيراً عن خطيئات نفسية أو مادية خوفاً من عذاب الله، لا أملاً في العودة إلى الله - الذات الكلية - أو المحور في الوجود العام.. ولم يعرف المسلمون هذا على الإطلاق في عهد زهدهم» (٢). ونحن - بطبيعة الحال - نتفق مع هذا الكلام.. ولكن لنا عليه بعض الملاحظات:

(١)

مهما يكن من شيء؛ فإن الغزالي يهدف من وراء مجاهدة النفس إلى غاية أخلاقية؛ فهو يتحدث عن «بيان قبول الأخلاق للتغيير بطريق الرياضة» ويقول في ذلك: «إن بعض من غلبت البطالة عليه استثقل المجاهدة والرياضة والإشتغال بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق، فلم تسمح نفسه بأن يكون ذلك لقصوره ونقصه وخبث دخلته أن الأخلاق لا يتصور تغييرها» (٣).

(١) سورة المنكبوت: آية ٣٩.

(٢) د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١ ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٣) الغزالي: الإحياء ج٣ ص ٥٥.

وليس هدف الغزالي من مجاهدة النفس يؤدي إلى هذه الغاية الأخلاقية فقط، ولكن أيضاً يهدف إلى الفناء، فكما أنه وجدنا أن هناك علاقة وثيقة بين الكشف والفناء، لأن الكشف مصاحب للفناء عند الغزالي. فكذلك أيضاً تؤدي المجاهدة إلى الفناء؛ بشرط أن نجى فيها «إرادة التغيير».

والفناء زوال للصفات المرذولة وبقاء للصفات الحسنة التي تجعل الإنسان يرتقى أخلاقياً ويمضي ليتصل بالذات الإلهية فيفنى عن الموجود ويبقى بالحق؛ ومن ثم يصلح قلبه لأن يكون مهبطاً للكشف والإلهام بعد أن يقطع في طريق الرياضة والمجاهدة أشواطاً طويلة. والصورة الراقية في الإسلام تأبى أن يكون الكشف موقوفاً على الأدلة المجردة، فذلك من تضيق رحمة الله الواسعة.

وطريق الكشف ليس من الأمور المستوردة أو الخارجة عن الإسلام ولكنه طريق الأنبياء والأولياء. يقول: فالأنبياء والأولياء أنكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا والتبرئ من علائقها وتفرغ القلب من شواغلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى. فمن كان لله كان الله له^(١).

فالمقصود من المجاهدة عند الغزالي هو «الإقبال بكنه الهمة على الله»؛ والتقرب إليه عز وجل بالطاعات. وأصل الطريق هو «الطاعة» التي تقرب إلى الله وتجعل العبد عبداً ربانياً.. فإذا كان بعض الصوفية قد نادى بهذا - وفي مقدمتهم الغزالي - فينبغي أن ننظر إلى المصدر، فهل كان المصدر حقاً أجنبياً أم هو مصدر إسلامي؟

ومن الواضح أنه مصدر إسلامي يطبق الفروض والتكاليف والآداب الشرعية أولاً، ويبني طريق الوصول على العلم والعمل؛ ويجاهد العبد في سبيل ذلك مجاهدة شديدة خوفاً من عذاب الله وطمعاً في رحمته. هذا من جانب. ومن جانب آخر، أن الغزالي يحدثنا في آرائه عن مجاهدته النفس ليس من طريق الجحينا والبوجا الهنديتين.

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ١٩.

ولكن من واقع قد أختبره ومن تجربة عاشها. فقد دلت تجربته الروحية على أن المجاهدة شرط الوصول ومفتاح الكشف. فما المانع أن يكون كلامه في المجاهدة ورياضة النفس ذا مصدر إسلامي يستطيع العبد إن عاشه وجربه؛ أن يصل إلى ما وصل إليه الغزالي نفسه؛ فيرى من الهبات الربانية؛ والعطايا والنفحات العلوية ما لا يمكن حصره أو استقصاءه كما أخبرنا هو نفسه في «المنقذ». ثم إذا كنا وجدنا بعض الصوفية يشددون في مجاهدة النفس وقهر السلوك على الإلتزام، فإنما كان ذلك لشدة تعلقهم بالغاية التي يصبون إليها.. لأنهم يعلمون ويتحققون أن «الثوبة على قدر المشقة» وأن «من كان لله كان الله له».

وإذا كان المسلمون في عهد زهدهم الأول لم يعرفوا فكرة العودة إلى الذات الإلهية - الذات الكلية - أو المحور في الوجود العام. فهل يعنى ذلك أنهم عرفوها بتأثير من مصدر هندي؟!

كيف! والعودة إلى الله والإنابة إليه ملجأ يعتصم به المذنبون، ويلجأ إليه كل من فقد الشقة بالنفس والأخرين، ووثقت نفسه بالله. ثم ما فائدة مقام «التوبة» الذي يُمحى عن القلب ظلمة المعصية ويعود فيه العبد منيئاً مرة أخرى إلى ربه. وهذا يتطلب - كما يرى الغزالي - حرقه الندم، وشدة المجاهدة بالترك في المستقبل^(١).

والعودة إلى الذات الإلهية هي عين «الإيمان» عند الغزالي، ورأس الإيمان هو «التوحيد».. فلنصفى إلى قوله جادين حين يذكر قوله «فإن رأس الإيمان هو التوحيد: وهو أن لا يعبد إلا الله، ومن أتبع هواه فقد اتخذ إلهه هواه، فهو موحد بلسانه لا بالحقيقة، بل معنى قولك لا إله إلا الله معنى قوله تعالى ﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ وهو أن تذر بالكلية غير الله، ومعنى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾، ولما كان الصراط المستقيم الذي لا يكمل التوحيد إلا بالاستقامة عليه أدق من الشعرة وأحد من السيف مثل الصراط الموصوف في الآخرة، فلا ينفك بشر عن ميل عن الاستقامة ولو في أمر يسير، إذ لا يخلو عن إتباع الهوى ولو من فعل قليل، وذلك قاذح في كمال التوحيد بقدر ميله عن الصراط المستقيم^(٢).

(٢) الغزالي: الإحياء ج٤ ص ٢٦.

(١) الغزالي: الإحياء ج٤ ص ٤١.

إذن؛ فالعودة إلى الذات الإلهية؛ أو الذات الكلية المطلقة ليست من مصدر هندي أقتبسه الصوفية وتأثروا به وإنما هي فكرة إسلامية؛ وذات مصدر إسلامي لا نبالغ إن قلنا هي عين الوجدانية وعين التوحيد.

وحتى لو فرض أن هنالك تشابهًا في العقائد أو بالأحرى في الظواهر والشكليات؛ فلا معنى هذا أن المضمون واحد.. فمضمون الإسلام هو الإيمان؛ ومضمون الإيمان هو التوحيد.. والتوحيد عهد أخذه الله على العباد منذ أن كانوا في عالم الذر أرواحًا مجموعة في قبضة الحق يسألهم فيخبرون. وهو ميثاق أقروا فيه بربوبيته كما بين لنا الجنيد فيما سلف.

فلا يحتاج هذا إلى فرض إستعارة وتأثير، ولكنه يحتاج إلى دقة النظر في «المضمون» والجوهر والحقيقة وليس التمسك بالأشكال والصور والأشياء.

(٢)

ومما نقله الدكتور «النشار» عن البيروني من أن «البصرة» قد تلقت مذاهب الهندو الصوفية؛ من حلول وإتحاد وفناء وغيره في تصورات صوفية؛ ونفذت بها إلى قلب التصوف الإسلامي. قال الدكتور على سامي النشار: «فنحن لا نستطيع أن نؤيده أو ننكره.. حتى نكتب تاريخ التصوف كاملاً»^(١).

وإذا رجعنا إلى الجزء الثالث من نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لمجدد يقول ردًا على البيروني أيضًا: «لا ينكر أحد أبدًا أن فكرة الحلول والإتحاد منشأها الهند - وأثبت البحث العلمي الأوربي الحديث أن جانبًا كبيرًا من تعاليم المسيحية في الحلول إنما منشأه هندي. ولا جدال أيضًا في أن يكون دخول فكرة الحلول والإتحاد إلى التصوف عن طريق الهند. فالفكرة غير إسلامية، وإن كنت أرى - أنه من الممكن تكون فكرة الإتحاد نتيجة خاطئة لمقدمات روحية أو فكرية نشأت في العالم الإسلامي»^(٢).

(١) د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١ ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٢) د. على سامي النشار: نشأة الفكر الإسلامي في الإسلام ج٣ ص ٤١، ٢، ٣.

ونحن أيضاً لا ننكر ذلك، فالفكرة غريبة عن التصوف الإسلامى.. والفناء فيها خاطئ.. لا يحتاج إلى تأويل. وقد تبين لنا خلال البحث أن الجنيد وهو من أهل الاعتدال فى التصوف السنى لم يقبل هذه الفكرة ولم يرض عن الحلاج.. وهاجم الحلول والإتحاد فى عديد من المواقف كما تقدم.

وأستن الغزالى بهذه السنة الطيبة التى أكسبت التصوف الصفة الشرعية وحررته من العلائق الخارجية، فهاجم الحلول وهاجم الإتحاد ودعى إلى الاعتدال والإتزان وعد الشطح تشويشاً فى الخيال وحيرة فى الأذهان، ولم يرض عن أدعياء الصوفية فسلفهم بلسان من حداد.

فالتصوف السنى المعتدل؛ لا يقبل هذه الأفكار الخارجية. كما أنه يرفض أى فكر متطرف خارج عند حدود القصد والإعتدال؛ وخارج عن مصدره الكبيرين: القرآن والسنة؛ لا لشيء إلا لأن التصوف فى معناه الحقيقى عبارة عن تفسير ذوقى للمبادئ والأسس والأصول التى جاء بها القرآن ووردت عن السنة المشرفة ومن خرج عنهما خرج عن التصوف.

أما عن الفناء فقد سبقت الإشارة إليه حين تعرضنا للمصادر المختلفة فى تفسيره، ولكن لا بأس من التذكرة بأن الفناء فى التصوف الهندى فناء فقط ليس بعده بقاء؛ أما فى التصوف الإسلامى فهو عبور من مرحلة الفناء إلى مرحلة البقاء إنطلاقاً من الوجدانية؛ بل هو تعبير عنها من الدرجة الأولى.

ولا تتم الصحة لحال الفناء فى التصوف الإسلامى ما لم يكن هاهنا بقاء، وهو أرقى حقائق العبودية. ولم تعرف الفلسفة الهندية فكرة البقاء على الإطلاق - كما أشار الدكتور النشار^(١). ومن هنا يمكن القول بأن التصوف أعلى مراحل التدين، وأن الفناء أعلى ما يصل إليه مجهود المتصوف.

والخلاصة من ذلك كله: أن الغزالى - طيب الله ثراه - كان من أئمة الاعتدال فى

(١) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الإسلامى ج٣ ص ٥٩.

التصوف السُّنى، ولم يكن من هؤلاء الذين خلطوا بين المذاهب، فلم يُرْ لهم مذهب معروف، ولكنه كان محافظاً على عقيدة التوحيد ولم يخلطها بأوشاب الشرك وبقايا الزندقة والإلحاد.. ثم إن آراءه سواء أكانت في المجاهدة وعلاقتها بالفناء، أو كانت في المشاهدة والكشف؛ إنما هي حصيلة لهذا الاعتقاد السليم الذى صاحبه حتى فى أحكامه على الفلاسفة؛ فقد كان يحكم عليهم من خلال هذه العقيدة.

علاقة الذكر بالفناء عند الغزالي؛

ما دمتا تحدثنا عن علاقة المجاهدة بالفناء كما قدمها الغزالي، فتجدد الإشارة هنا إلى الذكر باعتباره من الشروط الهامة ينبغى على المريد أن يراعيها حتى يصل إلى حال الفناء. فليس هناك شيء يجلو القلب ويصفى النفس ويلهم الخواطر كما يفعل الذكر أفاعليه المؤثرة على النفس والقلب والخواطر.

إنما الذكر وسيلة من الوسائل الهامة التى تساعد العبد على بلوغ الفناء، لأنه يربط حبل المودة بين العبد والله، فتشرق على النفس شفافية تذيبها وتهلك ما بقى فيها من شواغل وعلائق تعوق الوصول.

وتبار الذكر لا ينقطع - أبداً - عن العبد كلما حافظ على جلال المذكور، ولم تنصرف نفسه بعيداً عن استحضار الذات الإلهية. لأن الذكر يحمل شغف المحبة وجلال القرب من الله، وهو مصدر الإلهام غير المباشر والمعرفة اللدنية. والصوفية لا يتقربون إلى الله بشيء كما يتقربون بالذكر. ففى الذكر كل الفناء عن الخلق والمخلوقات؛ وفيه كل الشوق إلى الخالق وحده دوناً عن سائر المخلوقات، فهو يوقد نار الشوق والمحبة فى أفئدة العشاق، ويرمى بهم فى ساحات الفناء؛ فيهيمنون ويتواجدون وهم فى غيبة منعمة تحت جلال المذكور.

ولربما قطعت الشواغل حلقات الذاكرين أو كادت أن تقطعها فلا يبالون بها؛ وهم من بعد مشغولون بوارد أقسى، وفيض أعظم من هاته الشواغل وعوارض الطريق. ولا يزال لفظ «الله» يجرى على ألسنتهم وقلوبهم لهيباً أو أشبه باللهيب. قال ابن عطاء

الله السكندري: «وأدنى درجات الذكر أنه كلما قال العبد «لا إله إلا الله» لا يكون في قلبه شيء غير الله إلا ونفاه من قلبه، ومتى ألفت إليه في حال ذكره فقد أنزله منزلة الإله من نفسه»^(١).

والذكر تربية صوفية وذوقية ونفسية بالغة الفائدة، لأنها التربية الروحية التي تقرب العبد من الله قرابة ود ومحبة، وتجعل قلبه مطمئناً غاية الإطمئنان بذكر الله.

ولا يرث المريد شيئاً من الذكر أكثر مما يرثه من الأنس والحب لله، وقد يبدو هذا شيئاً عسيراً على النفس، شاقاً على المجهود، لا تتقبله النفس من الوهلة الأولى، ولا يألفه مجهود المريد عنه بداية الطريق.

من أجل ذلك؛ يرى الغزالي أن المريد في بداية أمره قد يكون متكلفاً بصرف قلبه ولسانه عن الوسواس إلى ذكر الله عز وجل، فإن وُقِّ للمداومة أنس به وأنغرس في قلبه حب المذكور^(٢).

ويوضح الغزالي ذلك كماداته في بيان تقريب الصور البعيدة إلى الأفهام بمثال يقول فيه: «إن من المشاهد في العادات أن تذكر غائباً غير مشاهد بين يدي شخص، وتكرر ذكر خصاله عنده فيحبه وقد يعيشه بالوصف وكثرة الذكر، ثم إذا عاشقه بكثرة الذكر المتكلف أولاً؛ صار مضطراً إلى كثرة الذكر آخرًا بحيث لا يصبر عنه...».

فكذلك أول الذكر يكون متكلفاً إلى أن يشعر الأنس بالمذكور والحب له ثم يمتنع الصبر عنه آخرًا.. وهذا معنى قول بعضهم: «كابدت القرآن عشرين سنة ثم تنعمت به عشرين سنة. ولا يصدر التمتع إلا من الأنس والحب. ولا يصدر الأنس إلا من المداومة على المكابدة والتكلف مدة طويلة حتى يصير التكلف طبعاً»^(٣).

والذاكرون محفوفون بالرعاية الإلهية، ومخصوصون بالنفحات الربانية التي يهبها الله لعبادة الذاكرين، لأن الذكر تصفية وتنقية وراحة للنفس وللضمير، لا يظفر بها إلا

(١) ابن عطاء الله السكندري: مفتاح الفلاح ص ٢٠.

(٢) الغزالي: الإحياء ج ١ ص ٣٠١. (٣) الغزالي: الإحياء ج ١ ص ٣٠٢.

مطيع صدق الطاعة وأخلص العبادة، ورأى الله بقلبه فى طاعته وعبادته وذكره وسره وخفاه.

والذكر أسلوب الحياة الروحية المهدب، وأساس الطاعة والعبادة، وعين الوصول الذى يرتفع فيه الحجاب؛ فهو بحق الرباط الذى لا يقطعه إلا الجاهلون بهذه العلاقة الروحية بين العبد وخالقه. أما المتمسكون بكتاب الله تعالى قال الغزالي فيهم: «هم الذين استراحوا من الدنيا بذكر الله، الذاكرون الله بالله عاشوا بذكر الله وماتوا بذكر الله ولقوا الله بذكر الله» (١).

والذكر عند الذاكرين؛ داخل فى المقامات والأحوال؛ وموجب لحقيقة التوحيد؛ فالتوبة مثلاً باب من أبواب الذكر، لأن التائب يدعو ربه، ويذكره بلسانه وقت نوافله وخلواته، وبقلبه حيث يخبر عن عزمه على الفرار من العودة وإخباره عن الندم.. والتوكل باب من أبواب الذكر، ذكر القلب مما فرغ منه، فالتوكل يذكر صفة الله وعلمه، ويذكر قدره وقضائه وإرادته وقدرته.. والرضا باب من أبواب الذكر، يذكر فيه صاحب ذلك المقام حكمة الله وعدله، وحبه فى كل حال كان عليه، وحيثئذ يصح له مقامه. والتوحيد باب من أبواب الذكر، بل فيه الذكر كله.. لأن الموحّد يذكر الله فى وحدته وفى كونه واحد الوحدة (٢).

ولما صار الأبدال أبدالاً، لأنهم يدعون الناس إلى التوحيد والإسلام، ويرحم الله بوجودهم العباد والبلاء، ويدفع عن الناس بهم البلاء والفساد. فلم يكونوا من أهل المحبة والكشف والمشاهدة إلا لأن همهم ولذتهم فى ذكر الله فلم يشتغلوا بشيء سواه. فعشقوا الله عشقاً كشف لهم معه الحجاب (٣).

وكانت طريقة الجنيد فى الذكر تتم بثمانية شروط: دوام الوضوء، ودوام الصوم، ودوام السكوت، ودوام الخلوة، ودوام الذكر وهو لا الله إلا الله، ودوام ربط القلب

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٢ ص ٢٢٦. (٢) ابن سبعين: الرسائل - الرسالة التورية ص ١٥٤.

(٣) نيوكلسون: مادة بدل - دائرة المعارف الإسلامية؛ الترجمة العربية - المجلد الثالث - العدد السابع ص ٤٥٧

- ٤٥٨، وكذلك انظر: تعليق د. مصطفى حلمى على المادة ص ٤٥٨.

بالشيخ؛ واستفادة علم الدافعات منه بفناء تصرفه فى تصرف الشيخ، ودوام نفى الخواطر، ودوام ترك الإعتراض على الله تعالى فى كل ما يرد عليه خيراً أو شراً، وترك السؤال من جنة أو تعوذة من نار^(١).

ويظهرنا الغزالي على عناية هامة بالذكر، فهو يمثل تدرجاً طبيعياً وتطوراً سيكلولوجياً إلى أن يبلغ المريد به الفناء. ومبدأ الذكر عند الغزالي هو بمشابة الثمرة واللباب ويكون فى التدرج الطبيعى كالآتى: «ذكر اللسان، ثم ذكر القلب تكلفاً، ثم ذكر القلب طبعاً، ثم إستيلاء المذكور وإغناء الذكر»^(٢).

وبهذا التدرج يمكننا أن نفهم ظاهرة الذكر إذا فهمنا أنه يبدأ من الظاهر إلى الباطن، بإختراق حجب القلب فى كليته التى تقابل تماماً ما يطلق عليه «يونيغ» اللاشعور المطلق Collective Unconscious؛ ومعنى ذلك أنه يمكن أن نرى فى الطور الناضج للذكر جانبى الفناء والبقاء: فناء الآثار الفردية والرغبات الشخصية، وبقاء الروح التى تعيش مباشرة مع الله، وهو ما يعنيه رجال القرن الثالث الهجرى من الصوفية «بالغيبية بالمذكور عن الذكر»^(٣).

الفناء فى المذكور

على أن الذكر عند الغزالي يعد أفضل أعمال أهل البصائر على الإطلاق وهو ينقسم إلى ثلاثة أنواع وبعدها لباب الذكر المطلوب^(٤).

(١) ذكر اللسان. (٢) ذكر القلب. (٣) تمكين الذكر من القلب.

فأما اللباب تمكن المذكور من القلب وفيه يكون الفناء.

ذكر اللسان والقلب غافل لا يفيد، وذكر القلب دون اللسان لا يفيد - أيضاً - اللهم إن كان القلب مقيداً بموافقة اللسان، لأن القلب فيما يرى الغزالي لو ترك وطبعه؛

(١) ابن عطاء الله السكندرى: مفتاح الفلاح ص ٤٠.

(٢) الغزالي: الأربعين فى أصول الدين ص ٤٤.

(٣) د. عامر النجار: الطرق الصوفية فى مصر ص ٤٨ وكذلك انظر د. كمال جعفر: التصوف... ص ٢٢٧.

(٤) الغزالي: الأربعين فى أصول الدين ص ٤٦.

لأسترسل في أودية الأفكار. أما تمكن الذكر من القلب فهو المفيد حقاً، لأنه يوافق اللسان ويؤدي إلى تمكن المذكور من القلب.

وذلك هو الباب: لباب الذكر بعد قشوره الثلاث: أن يستمكن المذكور من القلب، وينمحي الذكر ويخفى؛ فذلك هو الباب المطلوب. وأن لا يلتفت القلب إلى الذكر ولا إلى نفسه بل يستغرقه المذكور جملة ولو ظهر له في أثناء ذلك أدنى إلتفات إلى ذكر، لكان حجاباً شاغلاً، فذلك هو الفناء في المذكور.

وفي الإحياء أحصى الغزالي الأحاديث والأخبار التي وردت في بيان فضيلة الذكر والتسبيح والتحميد، وأشترط أن المؤثر النافع هو الذكر على الدوام مع حضور القلب، فأما الذكر باللسان والقلب لاه فهو قليل الجدوى. فذكر اللسان يصل به العبد إلى الإستدامة والتأثير لذكر القلب، فلا يكتمل سلوك العبد ووصفه إلا إذا كان ذاكرةً بلسانه وقلبه معاً^(١).

وينبّه الغزالي على أن حضور القلب لا يتم إلا ويرافقه على الدوام ثمرة هامة نتيجة للعبادات الخالصة لوجه الله. أما الإنشغال بهموم الدنيا ومشاكل الحياة؛ فأمر لا يدع قلب الإنسان فارغاً يستقبل ذكر الله بخالص الإستقبال. ويقول: «حضور القلب في لحظه بالذكر والذهول عن الله عزوجل من الإشتغال بالدنيا أيضاً قليل الجدوى بل حضور القلب مع الله تعالى على الدوام أو في أكثر الأوقات هو المقدم على العبادات بل به تشرف سائر العبادات وهو غاية ثمرة العبادات العملية»^(٢).

وعند ابن عطاء - إذا شئتنا المقارنة بينه وبين الغزالي - لا يخلو الذكر من ثلاثة أشياء، إما ذكر اللسان بقرع باب الملك وهو كفارة ودرجات، وإما ذكر القلب بإذن مخاطبة الملك وهو زلفاً وقربات. وإما ذكر الروح بمكالمة الملك ومحادثته؛ فهو حضور ومشاهدة، فذكر اللسان والقلب الغافل هو ذكر العادة العاري عن الزيادة.

(١) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٢٢١.

(٢) الغزالي: الإحياء ج ١ ص ٣٠١.

وذكر اللسان والقلب حاضر هو ذكر العبادة المخصوص بالإفادة. والذكر بكل اللسان وملء القلب هو الكشف والمشاهدة، ولا يعلم قدره إلا الله تعالى.

وروى: «أن من أكثر في بدايته من قراءة «قل هو الله أحد» نور الله قلبه وقوى توحيده»^(١). ولم يأمر الله تعالى عباده المؤمنين بكثرة الذكر إلا لتكون قلوبهم منصرفة عن الشهوات، وعن حب الدنيا الذي هو رأس كل خطيئة. والشقى المحروم من رحمة الله لا يحسب أن يشتغل عن دنياه وعن شهواته بشاغل شريف لم يسره الله له^(٢).

ومن أعظم أنواع الذكر هو الذكر «المفرد» أي «الله»؛ ويسمى الذكر المفرد، لأن ذاكره مشاهد لجلال الله وعظمته، فأنى عن نفسه، وعن الأشياء، مستغرق بجلال الله في عظمة الله.. وهو المراد بالفناء في المذكور وإن كان ابن تيمية يرى أنه ليس بمشروع في كتاب ولا سنة، وأن هذا النوع من الذكر غير مأثور عن أحد من سلف الأمة وإنما هو مأثور عن غلبات المشايخ كما عند الشبلي^(٣).

ولكن الذكر المفرد - برغم ما يراه تيمية - هو عندنا من المظاهر الدالة على صدق الصوفية في توجيههم بالكلية إلى الله بحيث لا يعد هنالك ما يعكر علاقتهم الروحية أو يحول بين العبد وإستحضاره للذات الإلهية استحضاراً تنقطع فيه الصلة بالأشياء والمخلوقات ليبقى بقاء تاماً مع الله.

وروى ابن عطاء عن الشبلي قصة مع رجل من المحبين، سأله لم تقول «الله» ولا تقول «لا إله إلا الله»؟ فقال الشبلي: لأن الصديق أعطى ماله كله فلم يبق معه شيء فتخلل بكساء بين يدي النبي ﷺ فقال له: ما خلّيت لعيالك؟ فقال أبو بكر: «الله» ولذا أنا أقول «الله». فقال السائل للشبلي: أريد أعلا من هذا.. فقال: أخشى أن أموت على الإنكار فلا أصل إلى الإقرار. أي يخشى أن يموت بين النفي والإثبات.. فقال السائل:

(١) ابن عطاء الله السكندري: القصد المجرد ص ٨٦.

(٢) الشيخ محمد الجنيهي: كتاب الربوبية وشرف العبودية، مطبعة السعادة ١٣٤٥ هـ - ١٩٢٧ م، ص ٢١.

(٣) د. الطبلاوي محمود سعد: التصوف في تراث ابن تيمية ص ١٨٠.

أريد أعلا من هذا. فقال الشبلى: قال الله لنبيه ﴿قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾.

فقام الرجل وزعق زعقة. فقال الشبلى: «الله». فزعق ثانية فقال الشبلى: «الله» ثم خر الرجل ميتاً.

واجتمع أقارب الفتى وتعلقوا بالشبلى، وأدعوا عليه الدم، وحملوه إلى الخليفة فأذن لهم فدخلوا.. فقال الخليفة للشبلى: ما جوابك؟!..

فقال: روح حنت فرنت، وسمت فصاحت، فدعيت فسمعت، فعلمت فأجابت.. فما ذنبى؟؟! فصاح الخليفة خلوا سبيله^(١).

وهذه القصة توضح لنا أن الذكر «المفرد» له دلالة خاصة عند أهل الطريق، لأنه الوسيلة الصادقة التي تمكن المذكور من القلب، وتساعد على بلوغ الفناء، بل في الذكر - كما سبقت الإشارة - كل الفناء في المذكور.. قال الغزالي عن حاله اتصال قلب الذاكر بالمذكور: «وهذه الحالة هي التي يعبر عنها العارفون بالفناء، وذلك بأن يفنى عن نفسه حتى لا يحس بشيء من ظواهر جوارحه، ولا من الأشياء الخارجة عنه، ولا من العوارض الباطنة فيه، بل يغيب عن جميع ذلك، ويغيب عنه جميع ذلك، ذاهباً إلى ربه أولاً، ثم ذاهباً فيه آخرًا، وإن خطر له أثناء ذلك أنه فنى عن نفسه بالكلية؛ فذلك شوب وكدورة، بل الكمال في أن يفنى عن نفسه ويفنى عن الفناء أيضًا، فإن الفناء عن الفناء غاية الفناء»^(٢).

وغنى عن الإبانة: أن الغزالي في هذا النص يحرص بشدة على التعبير الحقيقي عن الفناء في التوحيد ويحرص كذلك على «مرحلة البقاء بعد الفناء» وهي منتهى الوصول.

انظر إلى قوله: «فإن خطر له أثناء ذلك أنه فنى عن نفسه بالكلية فذلك شوب وكدورة»، يدلنا ذلك على صحة الفناء عند الغزالي.

(١) ابن عطاء السكندري: مفتاح القلاح ص ٣٤.

(٢) الغزالي: الأربعين في أصول الدين ص ٤٢.

والملاحظ في هذه الحالة أن الغزالي لا يترك منهج الجنيد الذي سار عليه أكثر المعتدلين، وهو العبور من الفناء إلى البقاء. ومن هذا المنطلق عذر الغزالي من عذر من الصوفية ودافع عنهم وهم على هذه الحالة. فقال: «وهذا قد يظنه الفقيه الرسمي، أنه طامات غير معقولة، وليس كذلك. بل هذه الحالة لهم - بالإضافة إلى محبوبهم - كحالتك في أكثر الأحوال بالإضافة إلى محبوبك من جاء أو مال أو معشوق»^(١). فالغزالي بلا ريب يدافع عن حالة الفناء في المذكور ويطلق عليها بـ «الإستغراق» فإن الملتفت إلى الإستغراق معرض عن المستغرق به.

* * *

تعليق: وبعد، فقد تبين أن للذكر علاقة وطيدة بحال الفناء، فلولاه لما بلغ السالك هذه الدرجة من الوحدانية: درجة الفناء عن نفسه وعن الخلق ليكون في النهاية مع الله.

ويجب التنبيه على أن الغزالي يعد ذكر: «لا إله إلا الله الحى القيوم» أفضل الأذكار؛ فإن فيه اسم الله الأعظم، وأفضل من ذلك هو أن يستولى المذكور على القلب فتلاشى منه التفرقة والكثرة فيصبح العبد في عين الجمع والتوحيد. وبالجمل: فقد قال الغزالي: «إن الذكر ينقسم إلى الأفضل وغير الأفضل، وفضله بحسب الصفات التي يعبر عنها بالأذكار»^(٢).

ولهذا فقد صار الغزالي معبراً عن «الفناء في المذكور» خير تعبير، فلم يكن الفناء عنده فناءً خاطئاً يتخلى فيه عن السمة المميزة لفكرة الفناء في التصوف الإسلامى، ولكنه كان فناءً سنياً معتدلاً بعيداً عن الطامات غير المعقولة: ينتقل به العبد من الفناء إلى البقاء إكتمالاً لفهوم الوحدانية.

فإذا كنا رأينا أن ثمة علاقة بين الفناء والمجاهدة، فكذلك أيضاً تبدو العلاقة ظاهرة بين الذكر والفناء، كما أن هناك علاقة بين المجاهدة والذكر؛ لأن المجاهد في سبيل الله

(١) الغزالي: الأربعين في أصول الدين ص ٤٢ - ٤٣. (٢) الغزالي: الأربعين في أصول الدين ص ٤٦.

لا بد وأن يكون من الذاكرين الذين صحبتهم نعمة التلذذ بذكره تعالى؛ فلم يبق لهم إلا الحق، الواحد؛ يجاهدون في سبيله كلما عرفوا أنه الواحد وأنه الخالق وأنه الموجود الحق وما سواه باطل فيستلهمون الذات الإلهية بالذكر ويقودهم الذكر إلى الفناء في المذكور.

ثانياً: الفناء والمعرفة عند الغزالي؛

رأينا - فيما سبق - أن الفناء مرتبط بالمجاهدة وبالذكر ارتباطاً وثيقاً، وكذلك فهو وليد المعرفة؛ فالمعرفة عند الغزالي من المقومات الأساسية للفناء، فهي تؤدي إلى الفناء طالما انصلحت أدواتها وصفت وسائلها وكانت مما يتطلبه المريد في حياته الروحية.

فمن عرف الله حق المعرفة، لا بد أن تقوده معرفته إلى «الفناء في التوحيد» أو إلى علم المكاشفة، لأن الفناء في التوحيد ثمرة المعرفة التي يكون فيها العبد على أكمل خصائص الطاعة وأتم صفات العبودية. ولا يعنينا نحن في هذا المقام أن نقدم نظرية المعرفة كاملة كما هي عند الغزالي بقدر ما يعنينا أن نتناول علاقة المعرفة بالفناء.

وإذا كنا وجدنا الجنيد يحدد نظرية المعرفة عند الصوفية بمعجز العقل فيها عن إدراك الذات الإلهية، ويضع أدواتها في تسليم العقل وتناهي قدراته في التوحيد فلماذا «تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة» ويؤمن في ذلك بمقولة أبي بكر الصديق سبحانه من لم يجعل لخلق سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته^(١) وعنده أن أرقى معاني الوحدانية الإيمان الكامل بأن «لا يعرف الله إلا الله». أقول؛ إذا كنا قد وجدنا الجنيد يؤمن بأن المعرفة إنما تتم عن طريق القلوب بمعرفة حقائق الإيمان ثم تترقى المعرفة إلى الرؤية والمشاهدة. فإن الغزالي - أيضاً - ينهج منهج الجنيد فيعول على القلب في نظرية المعرفة. إذ إن أداة المعرفة ووسيلتها هي «القلب»، وإنما استعد الإنسان للمعرفة بقلبه لا بجوارحه من جوارحه. «فالقلب هو العالم بالله، وهو المتقرب إلى الله، وهو العامل لله، وهو الساعي إلى الله، وهو المكاشف بما عند الله ولديه، وإنما الجوارح أتباع وخدم والآت...»^(٢).

(١) القشيري: الرسالة القشيرية ص ٣٠٠.

(٢) الغزالي: الإحياء ج ٢ ص ٢، ص ١٣ وكذلك انظر الغزالي: معارج القدس ص ١٩٥.

يتفق الغزالي مع الجنيد إذن في تحديد وسيلة المعرفة فهي «القلب»، بل نلمح أثر الجنيد واضحاً في الغزالي حين نرى الأخير يقرر في «روضة الطالبين» قول الجنيد: «فإن قيل! فما نهاية معرفة العارفين بالله تعالى؟ فنقول (أى الجنيد) نهاية معرفتهم هو أن ينكشف لهم استحالة معرفة حقيقة ذات الله تعالى لغير الله تعالى. وإنما اتساع معرفة العارفين بالله تعالى إنما تكون في معرفته أسمائه وصفاته. فيقدر ما ينكشف لهم من معلوماته وعجائب مقدوراته وبدائع آياته في الدنيا والآخرة؛ يكون تفاوتهم في معرفته سبحانه وتعالى»^(١).

ويصرح الغزالي بهذا في «المقصد الأسنى» فيتحدث عن الخاصية الإلهية التي لا يتصور فيها مشاركة البتة أو مماثلة بين العبد والرب، إذا كان العبد رحيماً صبوراً شكوراً فهذا لا يوجب المماثلة تماماً ككونه سمعياً بصيراً عالماً قادراً حياً فاعلاً... ثم يقرر الغزالي قوله: «الخاصية الإلهية ليست إلا لله تعالى ولا يعرفها إلا الله تعالى ولا يتصور أن يعرفها إلا هو أو من هو مثله، وإذا لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره. فإذا الحق ما قاله الجنيد رحمه الله تعالى حيث قال: لا يعرف الله إلا الله تعالى، ولذلك لم يعط أجل خلقه إلا اسماً حجب به فقال «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» فوالله ما عرف الله تعالى غير الله في الدنيا والآخرة»^(٢).

الجنيد الذي أضافه الغزالي:

ولكن الغزالي يحدد تحديداً دقيقاً نظرية المعرفة، ومنهجها، وأداتها، وموضوعها، وغايتها، وهدفها، وعنده أن معرفة الصوفية تختلف عن معرفة النظار والمتكلمين الذين يعملون في فهمهم للمعرفة على العقل فقط.

فإذا كان طريق الصوفية^(٣) في جانب العلم والمعرفة يتم بتقديم المجاهدة بمحو

(١) الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، حققه الشيخ

محمد مصطفى أبو العلا، الجزء الرابع، مكتبة الجندي، ١٩٧٣م ص ٧٤.

(٢) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٢٥.

(٣) الغزالي: ميزان العمل، ص ٤٥.

الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها والإقبال على الله بكل الهمة وعند ذلك تتكشف الحقائق وتظهر أسرار الملكوت، وما على العبد إلا الإستعداد بالتصفية المجردة وإحضار النية مع الإرادة الصادقة، والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى عليه من الرحمة.

إذا كان طريق الصوفية يُردُّ - في المقام الأول - إلى تطهير محض من جانب العبد وتصفية وجلاء؛ ثم إستعداد وانتظار، فإن طريق النظار والتكلمين يختلف عن ذلك، لأنهم يفهمون من المعرفة تحصيل العلوم ودراستها، والبحث فيما صنفه المصنفون تطلعاً إلى كشف حقائق الأمور، فطريقهم في المعرفة طريق عقلي، ومنهجهم إستدلالي يعتمد على مقدمات وأقيسة تستخلص منها النتائج؛ وهذا لا يفيد في البحث عن المعرفة اليقينية. من أجل ذلك؛ فإن النظار - فيما يقول الغزالي - «لم ينكروا وجود هذا الطريق (الذوقي) وإمكانه وإنضائه إلى هذا المقصد على الدور فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء، ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطنوا ثمرته، واستبعدوا استجماع شروطه، وزعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر؛ وإن حصل في حال فثباته أبعد فيه...»^(١).

غير أن العقل عند الصوفية - كما سبقت الإشارة - يعجز تماماً عن إدراك المعارف الإلهية كما يعجز عن البحث في الماورائيات. قيل لأبي الحسين النوري: «بم عرفت الله تعالى؟ فقال: بالله. قيل له: فما بال العقل؟.. فقال: العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله.. ولما خلق الله العقل قال له: من أنا فسكت، فكحله بنور الوجدانية فقال: أنت «الله»، فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله»^(٢). ويدلنا هذا؛ على عدم إيمان الصوفية بالعقل إيماناً مطلقاً كما هو الحال عند الفلاسفة.

وقد كشف لنا «المنقذ» أن الغزالي لم يألوا جهداً في طلب المعرفة اليقينية، فخاص

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٢٠.

(٢) السراج الطوسي: اللمع ص ٦٣، وكذلك انظر: الكلاباذي: التمرؤ ص ٧٨ - ٧٩ وكذلك انظر د. عاطف العراقي: تمهيد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٢٥.

فى سبيل ذلك ما يقرب من شهرين، وهى مرحلة شكه الضعيف التى تدرج فيها من المحسوس إلى المعقول، وأسلمه الشك الضعيف إلى شك آخر أكثر عنفاً عاش فيه قرابة ستة شهور، ولم يخرج به عن هذا الشك سوى اللجوء إلى الله تعالى إلتجاء المضطر الذى لا حيلة له، فأجاب به الذى يجيب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبه الإعراض عن الدنيا، وانكشف له خلال ذلك الغطاء^(١): غطاء المعرفة اليقينية.

وفى سبيل المعرفة قضى الغزالى؛ عشر سنين «تصوف» فى العزلة والتفرد، وعاش حياة التأمل والخلوة. فعرف أثناء هذه الفترة «المعرفة اليقينية» التى لا يتطرق إليها شك ولا يشوبها إنحراف.

كل ذلك أكسب الغزالى دراية عرك خلالها المذاهب والأفكار، وتقلب بين تيارات من الشك لم يمر بها أحد من الصوفية، فدخل الطريق الصوفى وهو فى مقدمة الراسخين الذى خاضوا تجارب المعرفة بالعقل تارة.. وبالدوق تارة أخرى؛ واتصل بمجال النظر لديهم بمجال التأمل والاستبصار.

فالجديد الذى أضافه الغزالى وتميز به عن غيره من الصوفية هو: أنه أبان قصور العقل الفلسفى عن المعرفة الإلهية غير المتناهية.. وهو فى ذلك عقل يختلف عن العقل الشرعى الذى يفهم حدوده، ويقر بعجزه، ويعترف بإمكاناته فى التسليم والإذعان والتواقر الدائم على خدمة الإستدلال فى دوائره المحدودة.

أما ما وراء الطبيعة فالبسح فيه من قبيل العقل المحدود عبث وضلال لا يقدر عليه إلا الكشف الصوفى. ومن هنا يكون الغزالى قد وفق توفيقاً معتدلاً بين المذاهب العقلية وحقائق الكشف والإلهام، فهو من جانب لم ينكر على العقل قدرته فى تحصيل المعرفة فيما يتعلق بدوائره واختصاصاته.. بدليل إننا وجدناه يدخل العقل فى تنظيم الكشف. ولكنه ينكر عليه أن يهيم فى ببداء الغيب دون مدد من الهداية الإلهية وهنا يكون المنع والعقال: عدم البسح فيما وراء الطبيعة.

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص ١٢٩.

فمهما حاول العقل المنطقي الإستدلالى القاصر أن يفعل ذلك، فلن يجد غايته، وسيكون له من وراء بحثه هذا كل الإنحراف عن الجادة والإستقامة.. يقول الدكتور «محمد إقبال» فى معرض التفرقة بين «الغزالى» و«كانط»: «هناك فارق هام بين «الغزالى» و«كانط»؛ فإنه «كانط» تمشى مع مبادئه تمشياً لم يستطع أن يثبت معها أن معرفة الله ممكنة. أما الغزالى فعندما خاب رجاؤه فى الفكر التحليلى ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية وألقى فيها مكاناً للدين قائماً بنفسه. وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية. ولكن تجلّى اللانهائى على طريقة الوعى الصوفى أقنع الغزالى بتناهى العقل وعجزه عن الوصول إلى أحكام جازمة^(١).

ومن جانب آخر؛ جعل الغزالى الكشف والإلهام طريق المعرفة الصوفية، وأداتها «القلب». وهى هى المعرفة اليقينية التى بذل هو نفسه فى الحصول عليها كل غال ورخيص، وأنفق من أجل ذلك سنين طوال. وهى هى المعرفة التى لا يصل إليها العقل بل يصل إليها الذوق.. ويمضى فيها العبد بالذوق إلى أقصى غاياته كلما بذل فى ذلك كل المجهود والطاقة اللازمة لإتقان أسس الطريق.

فيرى - من ثم - وبلا حدود يحصّيها العقل؛ العطايا الربانية والفتوحات الإلهية. وذلك لأن فضل هذه المعارف والعلوم ليس من كسب الإنسان وتحصيله العقلى وإنما هى من هبات الرحمن وعطاء الألوهية.

ونريد أن ننتهى إلى أن الغزالى أبان قصور العقل عن المعارف الإلهية فى كثير من المواضع، ذلك لأن العقل بالقياس إلى الذوق فى هذا الصدد لا يساوى شيئاً، ونحدث عن ذلك بإستفاضة فى الإحياء وغيره؛ ورأى أن قصور العقول والأفهام عن إدراك المعارف الإلهية يرجع إلى سببين: الأول خفاء الله تعالى فى نفسه وغموضه. والثانى: شدة ظهوره؛ وقد أورثت شدة الظهور خفاء فى ذاته تعالى.

(١) د. محمد إقبال: تجديد الفكر الدينى ص ١١. وانظر كذلك أحمد الشرباصى: الغزالى والتصوف الإسلامى، طبعة دار الهلال د.ت ص ١٧٢ - ١٧٣، وكذلك انظر مجدى إبراهيم: الغزالى؛ أديب الفكرة الواعية، مقال بمجلة التصوف الإسلامى، القاهرة ١٩٩٦م.

وإنما مثل العقول التي لا تدرك معرفة الله سبحانه وتعالى، كمثل الخفاش الذي يبصر بالليل ولا يبصر بالنهار، لا لخفاء النهار وإستاره ولكن لشدة ظهوره. فإن بصر الخفاش ضعيف يبهره نور الشمس إذا أشرقت فتكون قوة ظهوره مع ضعف بصره سبباً لإمتناع إبصاره فلا يرى شيئاً إلا إذا أمتزج الضوء بالظلام.

وكذلك بصر العقول للمعرفة الإلهية، فالله سبحانه من شدة ظهوره أختفى عن العقول، وغاب عن إدراك الأفهام لقصورها وعجزها في ذاتها، فعقول البشر ضعيفة، وجمال الحضرة الإلهية في نهاية الإشراف والإستارة، وفي غاية الإستغراق والشمول حتى لم يشد عن ظهوره ذرة من ملكوت السموات والأرض فصار ظهوره سبب خفائه. «فإنه تعالى هو أظهر الأمور وبه ظهرت الأشياء كلها، ولو كان له عدم أو غيبة أو تغير؛ لأنهدت السموات والأرض وبطل الملك الملوك.. ولو كان بعض الأشياء موجوداً به وبعضها موجوداً بغيره، لأدركت التفرقة بين الشئيين في الدلالة، ولكن دلالة عامة في الأشياء على نسق واحد، ووجوده دائم في الأحوال يستحيل خلافه، فلا جرم أورثت شدة الظهور خفاء»^(١).

وقد تردد هذا المعنى كثيراً في «حكم ابن عطاء الله السكندري» إذ نرى أثر الغزالي واضحاً في قول ابن عطاء: «إنما احتجب لشدة ظهوره، وخفى عن الأبصار لعظيم نوره». فالحجاب هنا: معناه ضعف البصر عن مقاومة فيضان النور؛ أو معناه ضعف المعرفة العقلية عن إدراك الحقائق الإلهية. واذن، فهذا القصور العقلي^(٢) عن إدراك

(١) الغزالي: الإحياء ج٤ ص ٣٢١، ٣٢٢.

(٢) ولا ريب أن هذا الرأي دفع كثير من الفلاسفة والمفكرين إلى نقد الغزالي، وقد سبقت الإشارة إلى أن الغزالي لم يسلم من النقد لا قديماً ولا حديثاً - وكان أهمهم ابن رشد في المغرب العربي وابن باجه ١١٣٨م. وقد هاجمه ابن باجه هجوماً عنيفاً في «رسالة الوداع» ورماء بأنه سلك في كتاب «المنقذ من الضلال» سبلاً خيالية سخيفة؛ فضل وأضل كل من أنساقوا وراءه في هذا السراب الذي أوهمه أن العقل ضعيف وغير موثوق به، وأن جميع العلوم والثقافات البشرية عبث، لأنها لا توصل إلى أية حقيقة، وأن الوسيلة المثلى لتحقيق المعرفة الصحيحة هي التنسك.. إلخ. (انظر د. محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية في المغرب، ط جمعية الثقافة الإسلامية سنة ١٩٤٨م، ص ٣٧).

المعرفة الإلهية، فقد وجب أن يكون الإدراك ذوقياً قلبياً.. ويكون القلب مصدر المعرفة عند الصوفية. فما المقصود بالقلب عند الغزالي؟

المقصود بالقلب:

وليس القلب عند الغزالي هو تلك اللحمانية المعروفة المودعة في الجانب الأيسر من الصدر، وإنما هو تلك اللطيفة الربانية الروحانية التي تدل على حقيقة الإنسان. وعليه، فالقلب هو المدرك العارف من الإنسان وهو المخاطب والمعاقب والمعائب والمطالب^(١).

وإذا ما تجلت للقلب الأنوار بعد أن يفرغ من العلائق العالقة به والتي من شأنها أن تحول بينه وبين إدراك المعارف اليقينية، كان من الوسائل الهامة بل هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحضرة الربوبية المحيطة بكل الأشياء والموجودات؛ فقد أستعد لإستقبال المعارف الحقيقية.

فالقلب الصادق في التوجه إلى الله هو القلب الذي يتخلص من أمهات خبائث القلب وهي الصفات المذمومة «كالحسد» و«الرياء» و«المعجب».

وهذه الخصال الثلاث تعوق صاحبها عن طلب العلم والمعرفة اليقينية فلا تصفو نفسه ولا يخلو قلبه من صنوف المفاخرة والرياء لاسيما أنه يدعى العلم ويريد أن يصلح من المتعلمين. فعلى القلب - إذن - أن يتخلص من هذه الآفات ويعمر باطنه بالتقوى، فإذا عمّر باطن قلبه بالتقوى، فسوف يرى من الهدايا ما لا يخطر على بال ويكون العلم في ذلك مصحوبة ودليله، يمضي به وهو موقن بفوائده وأهميته. يقول الغزالي: «فإذا عمرت بالتقوى باطن قلبك، فعند ذلك ترتفع الحجب بينك وبين ربك، وتكشف لك أنوار المعارف، وتتفجر من قلبك ينابيع الحكمة، وتتضح لك أسرار الملك والمملوك، ويتيسر لك من العلوم ما تستحقر به هذه العلوم المحدثثة التي لم يكن لها ذكر في زمن

(١) الغزالي: الإحياء ج ٣ ص ٣ وكذلك أنظر د. سعيد مراد: التصوف رياضة روحية خالصة ص ٢٠١.

الصحابه رضى الله عنهم والتابعين..»^(١). وليس معنى ذلك أن الغزالي يحقر العلوم الدنيوية، ولكن هذه العلوم الدنيوية بالقياس إلى علوم المشاهدة والكشف لا تتساوى معها في الرتبة؛ ففرق، وفرق كبير؛ بين عطاء الألوهية، وبين عطاء الكسب العقلى وإدراك البشر المحدود. وينبئنا الغزالي كثيرًا على الآفات التى تعترض القلب وقد شرحها بتطويل فى «الإحياء» وفى «منهاج العابدين» وذكر منها «طول الأمل» و«الإستعجال» و«الحسد» و«الكبر» وهى من وجهة نظره بمثابة مداحض العابدين، وفتن القلوب، وبلبات النفوس.. وصفها الغزالي بأنها تعوق، وتشين، وتفسد، وتتلغ، إلا أنه ذكر أيضًا مقابل هذه الآفات الأربع مناقب أربعة للقلب منها على حد تعبيره: قوام العباد، وانتظام العبادة، وصلاح القلوب وهى «قصر الأمل» و«التأنى فى الأمور» و«النصيحة للخلق»، و«التواضع والخشوع»^(٢).

ولكى يصير القلب مُستعدًا للكشف لابد له من رفع الحجب والمساتير، إذ لا تحدث فيه المعرفة الحقيقية ولا العلم الحقيقى وهو ملطخ بالردائل ومسود بالخباثات والآفات - ومن ثم - فلا يكون أهلاً لأن تنجلي فيه حقيقة الحق..

ومن هذه الحجب والمساتير التى ذكرها الغزالي^(٣).

١ - نقصان فى ذاته كقلب الصبى فإنه لا ينجلي له المعلومات لنقصانه.

٢ - كدورة المعاصى والخباثات التى تتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات، فإن ذلك يمنع صفاء القلب وجلائه فيمتنع ظهور الحق فيه بسبب ظهور الظلمة وتراكمها..

٣ - أن يقصد به جهة الحق لذاته، فقلب المطيع الصالح إن لم يكن قاصداً جهة الحق محاذياً بمرأته شطر المطلوب فلا تنتظر منه أن يتضح فيه جليلة الحق. فلا بد من التأمل فى حضرة الربوبية لا فى صرف الفكر ناحية أسباب

(٢) الغزالي: منهاج العابدين ص ٣٢.

(١) الغزالي: بداية الهداية ص ٣٨.

(٣) الغزالي: الإحياء ج ٣ ص ١٣، ١٤.

المعيشة، وإذا كان تقييد الهم بالأعمال وتفصيل الطاعات مانعاً عن انكشاف
جلية الحق، فما ظنك فيمن صرف الهم إلى الشهوات الدنيوية ولذاتها
فكيف لا يمنع عن الكشف الحقيقى؟^١

٤ - الحجاب، فإن المطيع القاهر لشهواته المتجرّد الفكر فى حقيقة من الحقائق، قد
لا ينكشف له ذلك لكونه محجوباً عنه بإعتقاد سبق إليه عن طريق التقليد..
فيكون ذلك حائلاً بينه وبين حقيقة الحق، فلا ينكشف فى قلبه خلاف ما
تلقفه من ظاهر التقليد.. والتقليد منهج المعرفة عند العامى وهو إيمان
العوام؛ يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة^(١).

٥ - الجهل بالجهة التى يقع فيها العثر على المطلوب. وهى تنفيذ تحصيل طالب
العلم بالتذكر للعلوم التى تناسب مطلوبه حتى إذا تذكّرها وربّتها فى نفسه
واعتبرها بطرق العلماء؛ فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب فتجلى
لقلبه حقيقة المطلوب.

تلك هى الحجب الخمسة التى تمنع عن القلب تجليات العلوم والمعارف الإلهية.
هى «كالْحِجَابِ الْمَسْدُلِ الْحَائِلِ بَيْنَ مَرَاةِ الْقَلْبِ وَبَيْنَ اللُّوْحِ الْمَحْفُوظِ الَّذِى هُوَ مَنْقُوشٌ
بِجَمِيعِ مَا قَضَى اللَّهُ بِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(٢).

من أجل ذلك؛ يحرص الغزالى حرصاً شديداً على الإهتمام بالقلب باعتباره أداة
المعرفة ووسيلتها فهو من المبادئ الأولية اليقينية التى تنهض بالعبد لأن يكون من المقربين
إلى الله طالما فهم أمور الدين بالعلم، لا بالتقليد. وطبق العلم على العمل؛ وأتاحت له
فرصة النظر إلى الفيض الإلهى من كشف ومشاهدة.

ومن الأصول التى يجب مراعاتها فيما يذكر الغزالى هى بذل المجهود فى حفظ
القلب وإصلاحه وحسن النظر إليه. لأنه «موضع نظر رب العالمين» - لذلك يتعجب ممن

(١) د. مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص ١٥٨.

(٢) الغزالى: الإحياء ج ٣ ص ١٩.

يهتم بوجهه الذى هو موضع نظر الخلق فيغسله وينظفه من الأقدار والأدناس ويزينه بما أمكنه لئلا يطلع مخلوق فيه على عيب، ولا يهتم بقلبه الذى هو موضع نظر رب العالمين بل يهمله ويتركه ويضيف إلى ذلك مزيداً من الفضائح والأقذار والقبائح؛ لو أطلع عليها الخلق لهجروه وطردوه وتبرؤا منه..^(١)؛ فمن الأولى فى قانون الباطن أن يظهر العبد قلبه الذى هو موضع نظر «الله».

يظهر أن الغزالى يعول على الصفة الباطنية فى الإنسان أو اللطيفة الربانية التى تمثل مهبط الكشف ومنبع المشاهدة وأساس المعرفة اليقينية.

كل المدار كله على القلب.. ومثل القلب كمثال الراعى. فللراعى الحكم، وعلى الرعية التبعية؛ وحكم القلب على الجوارح كحكم الراعى على الرعية^(٢). وهو «لب المعرفة» - قال الغزالى: «المعرفة نفس القرب وهو ما أخذ القلب وأثر فيه أثراً يؤثر فى الجوارح».

وعلاقة المعرفة بالعلم تبدو كما يصورها الغزالى بقوله: «العلم: كروية النار مثلاً. والمعرفة كالإصطلاء بها. والمعرفة فى اللغة هى العلم الذى لا يقبل الشك. وفى العرف اسم لعلم تقدمه نكرة، وفى عبارة الصوفية: المعرفة هى العلم الذى لا يقبل الشك إذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته»^(٣).

فمعرفة الله تعالى أجل شئ فى خزانة القلب؛ والقلب خزانة كل جوهر للعبد نفيس، وكل معنى خطير، أولها العقل؛ وأجلها معرفة الله تعالى التى هى سبب سعادة الدارين^(٤).

وعند الغزالى أن أرقى معانى السعادة واللذة هى معرفة الله سبحانه وتعالى: «ولذة

(١) الغزالى: منهاج العابدين ص ٣١.

(٢) الشيخ محمد جمال الدين القاسمى الدمشقى: تهذيب موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين ص ٦٥ د.ت.

(٣) الغزالى: روضة الطالبين ص ٤٣.

(٤) الغزالى: منهاج العابدين ص ٣١.

معرفة الربوبية متعلقة بالقلب، فلا تبطل بالموت، لأن القلب لا يهلك بالموت، بل تكون لذته أكثر، وضوءه أكبر، لأنه خرج من الظلمة إلى الضوء^(١). وإذن؛ فمعرفة الله موضعها القلب النقي الذى قومتته الخدمة وصقلته التجربة؛ فصار موضع نظر الله؛ يرى العبد المعارف من خلاله ويسعد بذلك سعادة دائمة.

وبهذا نرى الغزالى لا يخرج بحال من الأحوال عن مفهوم الصوفية للمعرفة باعتبارها ضرباً من الذوق الخالص لا قبل للعقل الفلسفى وتصوراته بتحصيلها. وإنما تكون المعرفة اليقينية عند الصوفية ذوقية. والقلب أداة لها: يتقبلها بمقدمات من المجاهدة والإصلاح والتهديب، ونتائج تأتى عن طريق الإلهام والنفث فى الروح.

دفاع الغزالى عن المعرفة اللدنية:

ومن الواضح أن المعرفة الحقيقية فى نظر الصوفية ونظر الغزالى هى مصدر الكشف والرؤية والمشاهدة، ولا يكون الكشف عياناً بجراحة العين ولكنه يتم بسر القلب. يقول الغزالى: «فإن قيل: ما علامة المعرفة؟ يقال: حياة القلب مع الله تعالى، أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام؛ أتدرى ما معرفتى؟ قال: لا. قال: حياة القلب فى مشاهدتى. فإن قيل: فى أى مقام تصح المعرفة الحقيقية؟ يقال: فى مقام الرؤية والمشاهدة بسر القلب، وإنما يرى ليعرف. لأن المعرفة الحقيقية فى باطن «الرؤية» فيرفع الله تعالى بعض الحجب فيريهم نور ذاته تعالى وصفاته عز وجل من وراء الحجاب ليعرفوه تعالى، ولا يرفع الحجب بالكلية لكيلا يحترق الرائي.. قال بعضهم بلسان الحال^(٢):

ولو أنى ظهرت بلا حجاب ليتمت الخلائق أجمعين

ولكن الحجاب لطيف معنى به تحيا قلوب العاشقين

وحين نصل إلى هذه المسألة نرى الغزالى يدافع عنها بحجج قوية، وإن كانت الحجج لا تشفى غلة منكر ولا تسعف من يطلب هذه الأمور بالعقل وإدراك الحجة.

(١) الغزالى: كيمياء السعادة ص ٥٢.

(٢) الغزالى: روضة الطالبين ص ٤٤.

ولكنه يدافع عنها بناءً عن تجربة خاضها وتكشفت له فوائدها ولطائفها. غير أن المنكرين لهذه المكاشفات، والجاحدين لأمثال تلك الرؤى والإشراقات لا تنفعهم الحكايات ما لم يشاهدوا ذلك بأنفسهم، فمن أنكر الأصل أنكر معه التفصيل. قال الغزالي: فما حكى من تفرس المشايخ وأخبارهم عن اعتقادات الناس وضمائرهم، يخرج عن الحصر، بل ما حكى عنهم من مشاهدة الخضر عليه السلام والسؤال منه، ومن سماع صوت الهاتف، ومن فنون الكرامات خارج عن الحصر أيضاً^(١).

فهل يصدق المنكرون بهذا كله؟

الواقع أن الغزالي لا ينتظر من أولئك المنكرين والجاحدين أن يصدقوا به أم يظنون على إنكارهم وجحدهم. بل لجده يدفع حجج الإنكار بأصلين لا يمكن لأحد أن يجحدهما:

الأول: عجائب الرؤيا الصادقة، فإنه ينكشف بها الغيب، وإذا جاز ذلك في النوم فلا يستحيل أيضاً في اليقظة. فلم يفارق النوم اليقظة إلا في ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات.. ونقف قليلاً عن هذا الأصل. ثم نذكر البند الثاني بعد ذلك. فليس الغزالي وحده هو القائل بأمثال هذه الكشوفات، ولكن - أيضاً - نجد ابن سينا؛ فقد أقر ابن سينا أمثال هذه الكشوفات ولم ينكرها. لأنها من أخص خصائص العارفين فضلاً عن أنها تحدث في مذاهب الطبيعة.. والذي يذكره الغزالي في هذا البند قد ذكره ابن سينا قبله. ولعله متأثر به تأثراً شديداً في هذه النقطة. بالإضافة إلى ما شاهده هو بنفسه من كشوفات لا تحصى ولا تستقصى.. فلا مجال - إذن - للإنكار. قال ابن سينا قبل الغزالي: «وإذا بلغك أن عارقاً أطاق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركة يخرج عن وسع مثله، فلا تتلقه بكل ذلك الإنكار، فلقد نجد إلى سببه سبيلاً، في اعتبارك مذاهب الطبيعة»^(٢). ويوضح ابن سينا هذا النص في كلام آخر فيقول: «ولعلك قد تبلغك عن

(١) الغزالي: الإحياء ج ٣ ص ٢٥ وقارن أيضاً الجزء الرابع من الإحياء ص ٣٥٧.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبهات - القسم الرابع ص ٨٥٨ وكذلك انظر د. إبراهيم مذكور: في الفكر الإسلامي - ط سميروكو للطباعة والنشر، ط الأولى د.ت ص ٥٣ - ٥٤. وكذلك انظر د. عاطف المراقى: ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ٢٤٨ - ٢٤٩، وكذلك انظر د. حسن عاصي: التفسير القرآني في =

العارفين أخبار، تكاد تأتي بقلب العادة، فتبادر إلى التكذيب. وذلك مثلما يقال: إن عارفاً استسقى للناس، فسقوا، أو استشفى لهم، فشفوا، أو دعا عليهم، فحسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر. أو دعا لهم، فصرف عنهم الوباء، والموتان، والسييل، والطوفان. أو خشع لبعضهم سبع، أو لم ينفر عنهم طائر. أو مثل ذلك، مما لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح، فتوقف، ولا تعجل، فإن لامثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة»^(١).

ويقول أيضاً في تنبيه آخر: «وإذا بلغك أن عارفاً حدث عن غيب، فأصاب متقدماً بشري، أو نذير، فصلدق، ولا يتعسرن عليك الإيمان به، فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة»^(٢).

ويرد ابن سينا ذلك إلى أن «التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية قوة يمكن أن تنال من الغيب نيلاً ما، في حال المنام، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة»^(٣) فأمثال هذه المكاشفات ينبغي التوقف فيها ولا يجب إنكارها.

رد ابن سينا - إذن - كشوف العارفين في الإطلاع على الغيب إلى ما يحدث في حال النوم، وكذلك فعل الغزالي. والتبرير الذي يستند إليه ابن سينا في ذلك، هو أن الإنسان قد يطلع على الغيب في حالة النوم، فإطلاعه عليه في غير تلك الحالة ليس ببعيد ولا منه مانع، اللهم إن كان المانع من ذلك، هو فساد المزاج، وقصور التخيل والتذكر، لتعلق ما يراه النائم في نفسه، بالمتخيلة. وفي حفظه وذكره، بالمتذكرة.. وفي كونه مطابقاً للصور المتمثلة في المبادئ المفارقة، إلى زوال الموانع المزاجية. وهذه الموانع من الممكن أن تزول - كالإشتغال بالمحسوسات^(٤).

= اللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط الأولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ص ١٦٨ - ١٦٩.

- (١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: القسم الرابع ص ٨٩٢. (٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: القسم الرابع ص ٨٦٢.
 الرابع ص ٨٦١. (٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: القسم الرابع ص ٨٦١ - ٨٦٢ وأيضاً: شرح الطوسي على الإشارات.
 (٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: القسم الرابع ص ٨٦١ - ٨٦٢ وأيضاً: شرح الطوسي على الإشارات.
 وراجع كذلك مجدى إبراهيم: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية، ص ٧٥، ٧٦.

فإذا زالت هذه الموانع - ولابد أن تزول عند العارفين - وارتفعت في حال النوم، فليس ببعيد أن يحدث الكشف في حال اليقظة كما يحدث في حال النوم بزوال الموانع. وهذا من الأسس التي استند عليها الغزالي فسمى هذه الموانع بالحجب والمساطر التي تعوق القلب عن أن يتجلى فيه صورة الحق. فإذا زالت هذه الحجب؛ أنكشف الغطاء، وحق للعارفين كل ما يبعدهم عن مذمة الإنكار؛ ويقرب منكرهم، إن أرادوا؛ من التصديق لأمثال هذه المكاشفات.

ونعود إلى الغزالي لنذكر البند الثاني، وهو: إخبار رسول الله ﷺ عن الغيب وأمور تحدث في المستقبل، كما اشتمل عليه القرآن، وإذا جاز ذلك للنبي، جاز لغيره إذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور وشغل بإصلاح الخلق، فلا يستحيل أن يكون في الوجود شخص مكاشف بالحقائق، ولا يشتغل بإصلاح الخلق وهذا لا يسمى نبياً بل يسمى ولياً..^(١).

ولا يتبادر إلى الذهن من واقع هذين الأصلين؛ أن الغزالي يساوى بين النبي والولي في هذا الأمر، لأن الغزالي يعلم تماماً الفرق بين رتبة النبي ورتبة الولي. وفي معرض التفرقة بين الإلهام والتعلم، وبين طريق الصوفية في استكشاف الحق، وطريق النظار؛ أشار الغزالي إلى الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الأولياء إشارة ظاهرة بينة صريحة. فقال إن: «.. الواقع من العلوم» بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى: ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل؟.. وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب. والأول: يسمى إلهاماً ونفثاً في الروح. والثاني يسمى وحياً وتختص به الأنبياء، والأول تختص به الأولياء والأصفياء^(٢).

وعند التأمل، لمجد الغزالي يفرق تفرقة حاسمة بين علوم الصوفية، ووحى الأنبياء، فإذا جاز أن تتصف علوم الأنبياء بالإخبار عن الغيب والمكاشفة بحقائق الأمور، فليس

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٢٥.

(٢) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ١٨.

ببعيد أن تتصف علوم الأولياء بالإلهام والنفث في الروع. مع الوضع في الاعتبار اختلاف الوحي عن الإلهام وجواز العصمة للنبي، وعدم جوازها للولي؛ وذلك لما يعترضه من خطرات وزلات ووساوس سواء أكانت من القلوب أو من الشيطان، فللشيطان حيل ومداخل على النفس هو مما يحدث للولي ولا يحدث للنبي.

ولكن من آمن في هذه النقطة بالأنبياء، وصدق بالرؤيا الصحيحة قال الغزالي: «الزمه لا محالة أن يقر بأن القلب له بابان: باب إلى خارج وهو الحواس، وباب إلى الملكوت من داخل القلب، وهو باب الإلهام، والنفث في الروع، والوحي، فإذا أقر بهما جميعاً لم يمكنه أن يحصر العلوم في التعلم ومباشرة الأسباب المألوفة..»^(١).

فهل معنى ذلك أن الوحي - عند الغزالي - يخص الأولياء، وأن كشف الصوفية هو هو وحي الأنبياء؟ إذا تأملنا كلام الغزالي في التفرقة بين علوم الأنبياء وعلوم الأولياء في النص المشار إليه - منذ قليل - ندرك تماماً أنه لم يخلط بين العلمين؛ ولكنه فرق بين وحي إلهي لا يكون إلا للأنبياء والمخصوصين بتسليم الرسالة عن الله، وإصلاح الخلق على حد قول الغزالي نفسه - وتلك هي المعارف التي يطلع النبي فيها على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو «مشاهدة الملك الملقى في القلب».. فالنبي يعلم هذا العلم ويدركه ويعرف مصدره وحيًا وليس كشفًا. ومن الممكن أن يجمع النبي بين الوحي والكشف ولا يجمع بينهما الولي.

أما علوم الصوفية فهي تأتي من طريق الإلهام - وعلى حد تعبير الغزالي نفسه - «لا يدرى فيها الولي كيف حصل له ذلك ومن أين حصل».

معرفة الأولياء - إذن - أقل رتبة من معرفة الأنبياء. والذي يجوز فيها لا يجوز للأنبياء، ويقصد بذلك ما يعترض الولي من خواطر مقلقة تسيطر عليه في لحظات لا يملك فيها نفسه، ولا يصرف عنها الوسواس الشاغلة التي تدخل في أدق دقائق الكشف الصوفي المصاحب لحال الفناء. كما بين الغزالي في الإحياء عند أحاديثه المستفيضة في

(١) الغزالي: الإحياء جـ ٣ ص ٢٦.

تسليط الشيطان على القلب بالوساوس^(١).. فالتمييز بين كشف الصوفية ووحى الأنبياء واضح عند الغزالي، فكشف الصوفية معرفة؛ وهذه المعرفة تقع في قلوب خواص الأولياء - بلا واسطة - من حضرة الحق.. غير أنها تختلف عن هذا العلم في أنها إلهام ونفث في الروح،.. في حين أن معرفة الأنبياء وحي.. ومع ذلك فإن كلاً من النبي والولي موقن بأن العلم في الحالين إنما يأتي من الله^(٢).

هذه المعرفة الذوقية الروحية الباطنية هي مدار الكشف الصوفي، وهي معرفة توجب الدل والإنكسار لله تعالى لا يطبقها إلا من هم أهل لها. أولئك الذين صار الدل صفتهم الذاتية، بقدرة الله تعالى ونظرة يتقبلون. إن رفعا إلى السماء لم يزدادوا في نفوسهم كمالاً، وإن خفضوا إلى منتهى الخفض لم يجدوا في أنفسهم نقصاً.. لأنهم مسلوبون الإرادة والاختيار لعلمهم أن الكمال المطلق فيما حكم الله تعالى به وقضاه فيهم، ولأنهم يجدون المزيد من الله تعالى في أحوالهم بذلك، فاستحقوا أن ينالوا هذه المعرفة التي لا توجد إلا في قلوب المتواضعين من المقربين^(٣).

أما علامة تواضعهم - كما وضحتها الغزالي - «فهو أن لا يأنف العبد من الحق إذا أمر به، فإن وجد في نفسه أنفة من ذلك فهو متكبر عن قبول الحق؛ وفي ذلك معصية كبيرة»^(٤).

فالصالحون تواضعهم؛ على قدر معرفتهم بأنفسهم وربهم، يشقون بالله ثقة كاملة، ويطيعونه طاعة تامة.. لأنهم فهموا سر المعرفة وروحها، وتحققوا من الوجدانية الخالصة والتنزيه المطلق لله - فسر المعرفة هو التوحيد والتنزيه المطلق لله: حياته، وعلمه، وقدرته، وإرادته، وسمعه، وبصره، وكلامه، عن التشبيه بصفات الخلق: لأنه سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء^(٥).

(١) الغزالي: الإحياء ج ٣ من ص ٢٧ إلى ٤٢.

(٢) د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص ١٥٩.

(٣) الغزالي: روضة الطالبين ص ١١٥.

(٤) الغزالي: روضة الطالبين ص ١١٥.

(٥) الغزالي: روضة الطالبين ص ٤٣.

ومن ثم - لموضوع المعرفة - كما يحدده الغزالي - عند الصوفية هو ^(١): «ذات الله وصفاته وأفعاله وهو أسمى موضوع لأسمى معرفة» ^(٢).

ثالثاً: الفناء في التوحيد:

وها هنا يلتقي «الفناء في المعرفة» مع «الفناء في التوحيد»، فالمعرفة الحقيقية هي

(١) يقول الغزالي في الإحياء جزء ٤ ص ٣٠٨: «فلن كان في المعلومات ما هو الأجل والأكمل والأشرف والأعظم، فالعلم به ألد العلوم لا محالة وأشرفها وأطيبها، وليت شعري هل في الوجود شيء أجل وأعلى وأشرف وأكمل وأعظم من خالق الأشياء كلها ومكملها. ومزينها ومبدئها ومعيدا ومدبرها وربها؟ وهل يتصور أن تكون حضرة في الملك والكمال والجمال والبهاء والجلال أعظم من الحضرة الربانية التي لا يحيط بمبادئ جلالها وعجائب أحوالها وصف الواصفين، فإن كنت لا تشك في ذلك، فلا ينبغي أن تشك في.. أن الإطلاع على أسرار الربوبية، وأن العلم بترتيب الأمور الإلهية المحيطة بكل الموجودات هو أعلى أنواع المعارف والإطلاعات والأدبا وأطيبها وأشهاها».

ويقول في الأربعين ص ١٩٤: «إن لذة العارف في الدنيا من مطالعة جمال الحضرة الربوبية، أعظم من كل لذة يتصور أن يكون في الدنيا سواها، وذلك لأن اللذة على قدر الشهوة. وقوة الشهوة على قدر الملازمة والموافقة على المنتهى. وكما أن أوفق الأشياء للأبدان الأخذية، فأوفق الأشياء للقلوب المعرفة. فالمعرفة غذاء القلب وأعلى بالقلب الروح الرباني الذي قال الله فيه: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾».

ويقول في المقصد الأسنى ص ٧٥: «أجل الأشياء هو الله تعالى.. فهو الحكيم الحق لأنه يعلم أجل العلوم إذ أجل العلوم هو العلم الأزلي الدائم الذي لا يتصور زواله المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق إليها خفاء وشبهة، ولا يتصف بذلك إلا علم الله».

ويقول أيضاً: «فمن عرف جميع الأشياء، ولم يعرف الله تعالى لم يستحق أن يسمى حكيماً، لأنه لم يعرف أجل الأشياء وأفضلها، والحكمة أجل العلوم، وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم، ولا أجل من الله ومن عرف الله فهو الحكيم».

ويقول في منهاج العابدين ص ٨ عن العلم النافع نقلاً عن أخبار داود عليه السلام إن الله عز وجل قال لداود: «أن تعرف جلالتي، وعظمتي، وكبريائي، وكمال قدرتي على كل شيء، فإن هذا الذي يقربك إلي».

ويقول الغزالي في الإحياء جزء ١ ص ٥٢: «أشرف العلوم وغايتها معرفة الله عز وجل وهو بحر لا يدرك منتهى غوره - وأقصى درجات البشر فيه رتبة الأنبياء ثم الأولياء ثم الذين يلونهم».

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني: المدخل ص ٢١٢.

توحيد خالص، وقد سئل بعض العارفين عن المعرفة فقال: «تحقيق القلب بإثبات وحدانيته بكمال صفاته وأسمائه، فإنه المتفرد بالعز والقدرة والسلطان والعظمة، الحى الدائم الذى ليس كمثله شىء، وهو السميع البصير، بلا كيف ولا شبه ولا مثل، بنفى الأضداد والأنداد والأسباب عن القلوب.»^(١)

وقد بسط الغزالى عقيدة التنزيه المطلق وإثبات التوحيد والتفريد فى كثير من كتبه وأبان عنها بصفة خاصة فى «قواعد العقائد فى التوحيد»^(٢) وفى «بغية المريد فى رسائل التوحيد»^(٣) وقال فى الإحياء عند تقسيم مراتب التوحيد إن أعلى رتبة فى توحيد الموحدين هى «أن لا يرى فى الوجود إلا واحداً». وهذه الرتبة هى الغاية القصوى فى التوحيد فى معرفة الله تعالى، فالموحد لم يحضر فى شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير بل من حيث إنه واحد^(٤).

وهو عين الفناء فى التوحيد. وعين المعرفة أيضاً: لأن الموحد العارف فى هذه الحالة نسلب منه ذاته فلا يرى فى الوجود إلا الله. ولما سئل الجنيد رحمه الله عن معقول العارفين قال: «ذهبوا عن وصف الواصفين». ومن علامة المعرفة الحقيقية: «أن يرى العبد نفسه فى قبضة العزة، ويجرى عليه تصاريف القدرة - كما ذكر الشبلى»^(٥). ولقد جاء فى حكم ابن عطاء: «من عرف الحق شهدته فى كل شىء؛ ومن فنى به غاب عن كل شىء؛ ومن أحبه لم يؤثر عليه شىء»^(٦).

فإن العارف لا يرى فى الوجود إلا الله، ولا يشهد إلا الله فمن تحقق فى مقام المعرفة بالله شهدته فى كل شىء. وإذا كان العارف فى مقام البقاء يرى الخلق والحق.

(١) السراج الطوسى: اللمع ص ٦٣.

(٢) قواعد العقائد: ص ١٤٩.

(٣) بغية المريد فى رسائل التوحيد ص ٣ وأيضاً: المقصد الأسنى ص ٣٩.

(٤) الغزالى: الإحياء ج ٤ ص ٢٤٦.

(٥) السراج الطوسى: اللمع ص ٥٧.

(٦) ابن عطاء الله السكندرى: الحكم؛ شرح الشيخ عبدالمجيد الشرنوبى الأزهري ص ٩٣.

ويرى الحق ظاهراً فى كل الأشياء، وقائماً بها مع عدم غيبته عن نفسه وحسه بخلاف من فنى به أى من تحقق فى مقام الفناء. فإنه لا يرى فى الوجود ظاهراً إلا بالله تعالى؛ ويغيب عن كل شيء سواه حتى عن نفسه وحسه فلا يكون منه على الأشياء اعتماد، ولا له إليها استناد... أى نعم.. ولكن هذه الحالة لا تستمر فلا يلبث إلا ويعود العارف من مقام الذهول ومن حال الفناء إلى البقاء، لأن البقاء المطلق نتيجة الفناء المحقق. وحقيقة الفناء عدم الوجود، ورفع حكم الغير وسلب قوة التمييز^(١) ولا يعنى أنه يظل على حال الفناء فقط بل ينبغى أن ينتقل من الفناء إلى البقاء.

وإذا كانت المعرفة بهذه الصورة فلا بد أن يكون الفناء أيضاً ثمرة المعرفة، بل المعرفة لب الفناء وجوهره؛ لأنها الحصيلة النهائية التى يخرج بها الصوفى من الطريق، فيتحقق من الفناء بقدر تحققه من المعرفة. «والعارفون بالله فانون عن أنفسهم، لا قوام لهم بذاتهم، فهم يتحركون بحركة الله، وينطقون عن الله بما يجرى على ألسنتهم، وينظرون بنور الله. فالله هو المريد فى الحقيقة لكل شيء، ولا بد للعبد أن يتخلى عن إرادته لكى يترك كل شيء لله»^(٢).

يدلنا ذلك على أن المعرفة عمل من أعمال الإرادة. فإذا كانت الفلسفة عملاً من أعمال العقل والتفكير، والشرعية عملاً من أعمال العقل والجوارح. فإن التجربة الصوفية والمعرفة الذوقية تدور فى المقام الأول حول الإرادة. فعن طريق الإرادة (والمريد مشتق منها) يتم التحول الباطنى الذى ينشده الصوفية، تحول الإنسان من مألوف حياته، وتحول النفس من مألوف عاداتها، وتجردها من جميع الشهوات والرغبات البدنية، أو إمانتها لهذه الشهوات والرغبات، وذلك ليتم الميلاد الجديد للإنسان: الميلاد الروحى الذى تتمثل أولى لحظاته فى غربة النفس عن هذا العالم؛ ثم يأخذ الإنسان بعده فى الترقى درجة درجة فى معراج الحياة الروحية، يجلبه فيه شوق ملح نحو الله، وشعور جامع غامر

(١) ابن هري: نفائس العرفان - منشور مع كتاب الكنه فيما لا بد للمريد منه ص ٢٢.

(٢) د. إبراهيم مذكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج ٢ ص ١٤٠.

يستولى على قلبه ويدعوه إلى شهود الله والفناء فيه..^(١) وإذن؛ فعلاقة المعرفة بالإرادة علاقة وثيقة؛ وهى تبدو بمعنيين: إرادة أولى بمعنى العزيمة التى يبذلها الصوفى جهوده، وطريقه السلوكى؛ وقدرته على مقاومة الشهوات. وإرادة ثانية بمعنى أن يقهر إرادته بشرط أن لا تكون له إرادة بجانب الإرادة الإلهية التى يتصور فيها الذات الإلهية فوق كل الاعتبارات. هنالك يعرف العبد الله حق المعرفة؛ ولا يعرفه بجهد من عنده؛ بل بتوفيق من الله.

والعارفون بالله يعرفونه بما وهبهم الله تعالى من قوة الروح وقوة البصيرة، فلا يرون فى الوجود إلا الله. فقد توجهت إليه همومهم وبصائرهم منذ أن عرفوه. فبذلوا الأنفس الغالية طاعة وقرباناً إليه.. وجاهدوا فى حرمانها كل لذة وشهوة، ورفعوا عن القلوب غشاوة العلاقات والروابط.

وقد بين الغزالي فى كثير من المواضع بما لا يدع مجالاً للشك أن الذى يعوق الاستضاءة بأنوار المعرفة هو «الإنهماك فى الشهوات»، ومن ثم كانت المجاهدة هى «مفتاح الوصول» وطريقاً إلى السباحة فى بحار المعرفة الواسعة. فالطاعة الخالصة نتيجة الإرادة الصادقة وهما سبيل المعرفة الخالصة. والمعرفة الخالصة سبيل الفناء فى التوحيد. فالفناء ثمرة المعرفة ولب لباب التوحيد. والإنسان لا يصل إلى «الفناء فى التوحيد» إلا بعد المرور بمرحلة المجاهدة العسيرة ليتذوق حلاوة المعرفة الإلهية الخالصة. عند ذلك تذوب إرادته فى معية الله، فلا يبقى له وجود من فعل أو أثر إلا وجود الله.

ردُّ الأمور جميعاً إلى الله.. فيه كل الفناء: الفناء الذى يقدم الخالق - بالتقديس والتنزيه - على المخلوق. ولا يعرف العبد ذلك إلا وهو يعرف تماماً حدود قدرته وإرادته ويتيقن أن إرادته لا تساوى - إلى جانب إرادة الله - شيئاً يذكر فى عداد هذه الإرادة المطلقة. فإذا أدرك أن الوجود لله تعالى. فقد أدرك - تبعاً - قمة الوحدة وغاية التفريد. وفى هذه الحالة يذكر الغزالي أن العبد «لا ينتظر فى شئ إلا ويرى الفاعل».. يقدم الخالق

(١) د. يحيى هويدى: تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية ج٢ ص ٣٠٥.

على المخلوقات، ويستوحى من المخلوقات جلال الخالق. فإذا نظر إلى السماء فهي من صنع الله، فإذا الخالق أمامه يذكره بالتوحيد فتحتاج خواطره ومشاعره وقلبه وكيانه كله شوقاً إلى الله. وإذا نظر إلى الأرض فهي من خلق الله فيرى الخالق قبل رؤية المخلوق. ويقدم الخالق بعد النظر والرؤية على المخلوق. وإذا نظر إلى الحيوان أو الشجر أو المدر أو النبات أو الكواكب أو البحر أو الهواء أو الجوهر أو العرض، فهي كلها في نظره مخلوقات ذالة على وجود الله. يقول ابن عجيبة الحسيني: «وأهل مقام الفناء يشهدون الحق قبل شهود الخلق، بمعنى أنهم لا يرون الخلق أصلاً، إذ لا ثبوت له عندهم لأنهم لسكرتهم غائبون عن الوساطة، فانون عن الحكمة، غرقى في بحر الأنوار، مطموس عليهم الآثار. وفي هذا المقام قال بعضهم: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله»^(١). ويقول أيضاً: «أعلم أن أهل الدليل يستدلون بالصنعة على الصانع، وبالشاهد على الغائب، وأهل العيان صار الغيب عندهم شهادة، والدليل عين المدلول»^(٢).

الخالق قبل المخلوق.. الخالق موطن نظر وموضع اعتبار. وهنا يُعرف الله بآثاره الدالة على وجوده، فيفكر العبد في المخلوق ليدرك عظمة الخالق، ولا يتوقف عند هذا الحد، بل يمتضى في تفكره وتأمله وتدبره فاذا هو يستحضر الذات الإلهية في كل شيء لتكون محل نظره واعتباره «فيرى الغيب شهادة والدليل عين المدلول» وهو من بعد لا يتجاوز ذلك ولا ينصرف عنه إلى التفكير مرة أخرى في المخلوقات؛ فيكون قصده الأول والأخير الذات الإلهية فكراً وتأماً وعبادة ثم فناءً. وهل بعد شراب المعرفة شراب يذاق؟!

وليس هذا الإدراك الذوقى ببعيد عن الطبيعة البشرية، ولا هو بجديد على التصور الإنسانى^(٣). فالذى ينظر إلى شعر الشعراء، وأساليب الكتاب، وأنساق الفلاسفة، ويتأمل في معانيها وعباراتها وما حوته من مضامين؛ لا يرى ذلك فقط. ولكنه يرى

(١) ابن عجيبة الحسيني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم ص ٥١.

(٢) ابن عجيبة الحسيني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم ص ٥٠٢.

(٣) د. زكى نجيب محمود: في فلسفة النقد - مقال بعنوان أسلوب الكاتب ص ٩١، ٩٣.

صورة الكاتب وفكر الفيلسوف ويشاهد السمات الشخصية الدالة على الشاعر أو المفكر ويقف على عبارته وموحياته؛ بل يرى دمه وأعصابه وسائر تركيبته الشخصية بين السطور والكلمات، أو فيما وراء السطور والكلمات. ولذلك كانت المعاشية صورة صادقة للتعرف على الملامح الذاتية لفكر الفيلسوف وشعر الشاعر وأسلوب الكاتب.

فليس هذا - إذن - بغريب عن الطبيعة البشرية ولكنه واقع تصدقه التجارب بين الأفراد والمبدعين. فإذا جاز التصديق به هنا. فلا يمتنع جواز تصديقه في العلاقة بين الله والإنسان.. إذ العبد يرى بالنظر الى آثار الخالق صفات الخالق من القدرة والعظمة والعلم والإرادة والحياة. وذوو البصائر يعلمون جيداً أن التحقيق من التوحيد هو عتبة الفناء، فالذى ينظر الى المخلوقات والآثار الدالة على الله، لا ينظر إليها لذاتها أو لجمالها الطبيعي فقط ولكنه ينظر إليها من حيث إنها أثر خلقه الله وتركه محفوظاً للتدبر والمعرفة بحقيقة الخالق. فيقر التوحيد وينزه الله تنزيهاً مطلقاً وهو معنى التحقيق في التوحيد. ثم يأتي بعد ذلك الفناء الذى لا يرى العبد فيه غير مشاهدة الخالق محكوماً بأحكام «الجمعية» بغير تفرقة ولا تمييز.. يفنيه النظر إلى الخالق عن النظر في المخلوقين.. فيفنى عنهم ليبقى مع الله. فإذا سألته عن نفسه، لا يجيبك بشيء سوى العبادة التامة، والطاعة المطلقة الواجبة التسليم. فهذا هو معنى التوحيد الذى يحمل معنى الإيمان الحقيقى. فإذا فهمنا هذه العبودية وهذا الإيمان فهمنا العلاقة الخاصة المخصوصة بين العبد وخالقه.. وفهمنا بعد ذلك كيف يكون «الفناء في التوحيد».

واليك نص الغزالي الذى استخرجنا منه بعض المعانى والملامح السابقة.. قال: «وأما من قويت بصيرته ولم تضعف منته، فإنه فى حال اعتدال أمره لا يرى إلا الله ولا يعرف غيره؛ يعلم أنه ليس فى الوجود إلا الله. وأفعاله أثر من آثار قدرته فهى تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة دونه، وإنما الوجود للواحد الحق الذى به وجود الأفعال كلها. ومن هذه حاله، فلا ينظر فى شيء من الإفعال إلا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث إنه سماء وأرض وحيوان وشجر، بل ينظر فيه من حيث إنه صنع الواحد الحق فلا يكون نظره مجاوزاً له الى غيره، كمن نظر فى شعر إنسان أو خطه أو تصنيفه، ورأى فيها

الشاعر والمصنف ورأى آثاره من حيث أثره لا من حيث إنه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض، فلا يكون قد نظر الى غير المصنف.

وكل العالم تصنيف الله تعالى، فمن نظر إليه من حيث إنه فعل الله، وعرفه من حيث إنه فعل الله، وأحبه من حيث إنه فعل الله؛ لم يكن ناظرًا إلا في الله ولا عارقًا إلا بالله ولا محبًا إلا له، وكان هو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه بل من حيث أنه عبد لله، فهذا الذي يقال فيه إنه فنى فى التوحيد وإنه فنى عن نفسه. وإليه الإشارة بقول من قال: كنا بنا ففنيانا عنا فبقينا بلا نحن»^(١).

وفى كثير من المواضع يحدثننا الغزالي عن الفناء فى التوحيد باعتبار أن الله هو الموجود الحقيقى الموصوف بصفات الإلهية المنعوت بنعوت الربوبية، المنفرد بالوجود الحق^(٢). وما على العبد إلا النظر بعين التوحيد.

النظر بعين التوحيد يُؤدى إلى الفناء:

بيد أن المتدبر فى أحاديث الغزالي عن الفناء فى التوحيد يجد أن يحوم حول قضية التوحيد ولا يخرج الفناء عنه عن هذه القضية بحال؛ لأن التوحيد الخالص - كما سبق ذكره - يؤدى بالضرورة إلى الفناء. ولا يكون الفناء صحيحًا عند الغزالي - وكما كان عند الجنيد - إلا إذا سبقه توحيد خالص. وهو أن يعرف العبد ليس فى الوجود غير الله: «وأن كل شئ هالك إلا وجهه، وأن ذلك صدق فى كل حال أزلاً وأبدًا؛ لأن الغير هو الذى يتصور أن يكون له بنفسه قوام، ومثل هذا الغير لا وجود له بل هو محال أن يوجد، إذ الموجود المحقق هو القائم بنفسه، وما ليس له بنفسه قوام فليس له بنفسه وجود؛ بل هو قائم بغيره فهو موجود بغيره، فإن اعتبر ذاته ولم يلتفت إلى غيره لم يكن له وجود ألبته، وإنما الموجود هو القائم بنفسه، والقائم بنفسه هو الذى لو قُدِّرَ عدم غيره بقى موجودًا. فإن كان قيامه بنفسه يقوم بوجوده وجود غيره، فهو قيوم؛ ولا قيوم إلا

(١) الغزالي: الإحياء ج ٤ ص ٣٢٢.

(٢) الغزالي: المقصد الأسنى ص ٣٤. وكذلك: مشكاة الأنوار ص ٤٣، ٦٤.

واحد، ولا يتصور أن يكون غير ذلك، فإن ليس في الوجود غير الحى القيوم، وهو الواحد الصمد. فإذا نظرت من هذا المقام عرفت أن الكل منه مصدره وإليه مرجعه»^(١).

ويبدو فى هذا النص قدرة الغزالي على صياغة العقيدة بالإستدلال العقلى المباشر أو بالأحرى بناء عقيدة التوحيد بجانب الكشف الصوفى على الإستدلال العقلى. ولكنه يعود فيرد هذه العقيدة الراسخة فى التوحيد إلى الفناء فيقول: «وهذا كله نظر بعين التوحيد؛ وتعبر الصوفية عن هذه الحالة بفناء النفس أى فنى عن نفسه وعن غير الله فلم ير إلا الله تعالى، فمن لم يفهم هذا ينكر عليه ويقول: كيف فنى وطول ظله أربعة أذرع، ولعله يأكل كل يوم أرطالاً من الخبز» فيضحك عليهم الجهال لجهلهم بمعانى كلامهم، وضروة قول العارفين أن يكونوا ضحكة للجاهلين»^(٢).

وإذا أردنا المقارنة بين الجنيد والغزالي فى هذا الصدد، فقد سبقت الإشارة إلى أن الجنيد تحدث عن علم التوحيد أولاً ثم عن الفناء فى التوحيد ثانياً. وهو يرى ضرورة التدرج من حال إلى حال تعبيراً عن حقيقة العبودية التامة وصفة الظاهر من الحفاظ على العلم. ثم الانتقال إلى «الفناء فى التوحيد» حيث يكون العبد خاضعاً لله لا إختيار له ولا تدبير. فيشاهد الحق - بعد دلائل التسليم والإذعان - فتذهب عنه المخلوقات أو أنه يذهب هو عنها بفنائها فى الخالق. ويسمى الجنيد هذا بمقام «الإصطناع». يقول الجنيد: أعلم أن دليل الخلق برؤية الصديق وبذل الجهود، لإقامة حدود الأحوال بالتثقل فيها لتؤديه حال إلى حال، حتى يؤديه إلى حقيقة العبودية فى الظاهر بترك الإختيار والرضا بفعله، وهذه مواضع قبول الخلق لدلائل صفات علم الظاهر عليه، واجتماع صفته، ثم تؤديه حقيقته إلى مشاهدة الحق وإدراك إشاراته إليه، بتلوين الأمور لإختيار أخباره له، وهذه مواضع ذهاب الخلق عنه، لتلوين صفاته فيهم، ومواضع تغيبه عنهم.

وهذا مقام الإصطناع. قال الله عز وجل لموسى عليه السلام ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ

(١) الغزالي: الإحياء ج ٤ ص ٨٦ وقارن ص ٢٤٧ من هذا الجزء وانظر كذلك الغزالي: الأربعين فى أصول الدين ص ١٨١، وأيضاً: المقصد الأسنى ص ٨٣.

(٢) للغزالي: الإحياء ج ٤ ص ٨٦ - ٨٧.

لِنَفْسِي» (١) «فمن أين، وإلى أين، فمنه وإليه وله وبه فنى، وفنى فناؤه، لبقاء بقائه بحقيقة فناؤه، فإن للحق فيه مُراداً، يردّه عليهم، أخرجهم إليهم بتظاهر نعمائه عليه، فتلاّ سناء عطائه برد صفاته عليه لاستجلاب الخلق إليه وإحسانهم عليه» (٢).

وهذا ما يفيد تقديم الخالق على المخلوقات من جهة، بمقدار ما يفيد أن الفناء فى الله هبة إلهية وحال يطرأ على العارفين من جهة أخرى. وسنرى - بعد قليل - كيف عبر الغزالي عن النظر بعين التوحيد المؤدّى إلى الفناء؛ وتحدث عن وحدة التوحيد والفضائل الإلهية أو وحدة الشهود التى تختلف عن وحدة الوجود كما تحدث الجنيد. بل إن الغزالي استخرج ما يفيد التدرج والانتقال من حال إلى حال فى إرتقاء درجات الموحدين فى حال الفناء من أحوال الرسول وأدعيته. فإن أول مقامات الرسول ﷺ نهاية درجات الموحدين؛ وهو الفناء فى التوحيد: أن لا يرى إلا الله تعالى وأفعاله، فأنصرف نظره عن كل ما سوى الله.

وفى هذا نجد الغزالي - كما سبقت الإشارة - يحرص على التأكيد فى إختلاف نظرة الولى عن نظرة النبی. فلئن كانت نظرة الولى إلى التوحيد نهاية مقامات الموحدين، فإن نظرة النبی إليه، تبدأ من حيث انتهى الولى فى توحيده وتديره للمتوحد. وذلك لما له من مكانة مخصوصة عند ربه. «ولما أمر الله تعالى نبيه ﷺ بطلب القرب فقبل له «وأسجد وأقترَب» قال فى سجوده: أعوذ بعفوك من عقابك، وأعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بك منك، لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»... فقلوه ﷺ: «أعوذ بعفوك من عقابك» كلام جاء من مشاهدة فعل الله فقط، فكانه لم ير إلا الله وأفعاله، فاستعاذ بفعله من فعله. ثم اقترَب ففنى عن مشاهدة الأفعال. وترقى إلى مصادر الأفعال وهى «الصفات» فقال: «أعوذ برضاك من سخطك» وهما صفتان. ثم رأى ذلك نقصاناً فى التوحيد، فاقترَب ورقى من مقام مشاهدة الصفات إلى مشاهدة الذات فقال: «أعوذ

(١) سورة طه: الآية ٤١.

(٢) أبو القاسم الجنيد: مسائل فى التوحيد مخطوط ضمن رسائل فى التوحيد لوحة ٦٤ ش، ٦٥ ى، وكذلك انظر: رسائل الجنيد: تحقيق الدكتور على حسن عبد القادر، ص ٥٩، ٦٠.

بك منك» وهذا فرار منه إليه من غير رؤية فعل وصفة، ولكنه رأى نفسه فاراً منه إليه ومستعيذاً ومثنيًا، ففنى عن مشاهدة نفسه إذ رأى ذلك نقصاناً واقترب فقال: «لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»^(١).

فالعزالي يحدثنا عن أول مقامات التوحيد عند رسول الله ﷺ وهو التدرج من مشاهدة فعل الله، ثم الفناء عن مشاهدة الآثار والأفعال، ثم إرتقاء النظر بعد ذلك إلى الصفات؛ لأن الصفات هي مصادر الأفعال والآثار، ودلائل القدرة الإلهية. ولكن هل هذه درجة التوحيد التام عند الرسول ﷺ؟

لا يتم التوحيد إلا بالانتقال من الصفات إلى الذات. فالذات الإلهية هي منتهى قصد الموحدين، بل هناك درجة أخرى يحدثنا عنها العزالي. وهي «الفناء في الذات» وهذا أيضاً حدث به الرسول ﷺ. فقال «لا أحصى» ثناء عليك. فهو يخبر عن فناء نفسه وخروجه عن مشاهدتها.

وقوله «أنت كما أثنيت على نفسك» بيان أنه المثنى والمثنى عليه، وأن الكل منه بدا، وإليه يعود، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، فكان أول مقاماته نهاية مقامات الموحدين وهو أن لا يرى إلا الله تعالى وأفعاله فيستعبد بفعل من فعل...»^(٢).

ثم يقرر العزالي خلاصة هذا الفهم للوحدانية وشرعية الفناء فيها بقوله: «فانظر إلى ماذا انتهت نهايته إذا انتهى إلى الواحد الحق حتى ارتفع من نظره ومشاهدته سوى الذات الحق. ولقد كان ﷺ لا يرقى من رتبة إلى أخرى إلا ويرى الأولى بُعداً بالإضافة إلى الثانية، فكان يستغفر الله ويرى ذلك نقصاً في سلوكه وتقصيراً في مقامه»^(٣).

فكان الفناء في التوحيد هو أول قدم الأنبياء.

وجرى ابن عطاء على سنة العزالي فقال: «وأصل المشاهدة ينقسم إلى ثلاثة أقسام: مشاهدة فعل بفعل. ومشاهدة صفة بصفة. ومشاهدة ذات بذات. فمن نظر إلى

(٢) العزالي: الإحياء ج ٤ ص ٨٧.

(١) العزالي: الإحياء ج ٤ ص ٨٧.

(٣) العزالي: الإحياء ج ٤ ص ٨٧.

الحق بالحق تجلت له الأسماء والصفات وسريانها في المكونات والعلم في المعلومات. و
من نظر إلى الأشياء بالعلم ظهرت له الصنعة في المصنوعات والأفعال في المعقولات.
ومن نظر بالله لا به انقطعت الإضافة وتلاشت المحدثات وفنيت العبارات والإشارات.
قال الشاعر:

الاحظه في كل شيء رأيته وأدعوه سراً باطناً فيجيب

ملأت به قلبي وسمعى وناظري وكلى وأجزائي فأين يغيب^(١)

وهكذا يكون النظر بعين التوحيد يؤدي إلى الفناء؛ لأن الفناء الحق إن هو إلا
توحيد خالص. وليس التوحيد الخالص على درجة واحدة؛ وإنما هو يتفاوت بتفاوت
درجات الموحدين.

منازل السالكين:

ومثلما يهدف الفناء عند الغزالي إلى التوحيد؛ فكذلك يهدف إلى غاية أخلاقية،
ولا يعتمد الفناء في التوحيد سواء عند الغزالي أو عند الجنيد قدر ما يعتمد على هذه
الغاية الأخلاقية حيث تدرج فيها منازل السالكين في طريقهم إلى الحق بعد التخلص
بالصفات المحمودة والانتقال إلى الفضائل الأخلاقية؛ فيمحو العبد المذموم من الصفات
ويزيد الحمود جلالةً.

وللسالكين منازل ودرجات وخصائص إذا التزم بها المرید تأديب بأداب
الطريق، وتخليق بأخلاق السائرين وعرف حقائق الفناء في التوحيد، ثم العودة من الفناء
إلى البقاء. ولينشر هنا إلى «منازل السالكين» كما قدمها الإمام أحمد الغزالي وهو الأخ
الأكبر لأبي حامد الغزالي؛ لعلنا نجد صلة روحية تجمع بين الأخوين في عالم التصوف،
يستفاد منها تأثير الغزالي بأخيه في هذا الضرب.

وقد قسم الغزالي الأكبر هذه المنازل على ثلاثة: المنزل الأول: عالم الفناء. المنزل
الثاني: عالم الجلّة. المنزل الثالث: عالم القبض.

(١) ابن عطاء الله السكندري: القصد الجرد من ١٠.

ثم يوضح المقصود بهذه المنازل التي ينزلها السالك في العوالم الثلاثة فيقول: «ومعنى قولنا عالم الفناء أن السالك والمريد يفنى فيه نفسه ويبقى وجوده ويمحى صفاته المذمومة، ومعنى قولنا عالم الجذبة أنه قد وقع في جذبة الملك، ومعنى قولنا عالم القبضة أنه وقع في قبضة الحق سبحانه وتعالى فيتصرف فيه من غير واسطة»^(١).

ولابد للسالك من إتباع قواعد السلوك سواء كان في عالم الفناء أو في عالم الجذبة أو في عالم القبضة. فإذا كان في عالم الفناء فعليه أن يواظب على قول «لا إله إلا الله»، وإذا كان في عالم الجذبة فلا بد من المواظبة على قول «الله الله». وإذا كان في عالم القبضة؛ فشرط عليه أن يواظب على قول «هو هو».

قال الإمام أحمد الغزالي: «ولمّا كان ذكرك في عالم الفناء لا إله إلا الله، وذكرك في عالم الجذبة الله الله، وذكرك في عالم القبضة هو هو. لأنك ما دمت سالكاً في عالم الفناء، فالغالب عليك عالم وجودك العدلى. وما دمت سالكاً في عالم الجذبة فالغالب عليك عالم وجودك الفضلى. فأجعل ذكرك في عالم الفناء «لا إله إلا الله» لأن المستولى عليك عالم وجودك العدلى وصفاتك المذمومة، وأجعل ذكرك في عالم الجذبة «الله الله» لأن المستولى عليك عالم وجودك الفضلى وصفاتك المحمودة، لأن كلمة «لا إله إلا الله» خاصيتها في النفى والمحو، وكلمة «الله» خاصيتها في التقوية والتنزيه المحمود، وما دمت في عالم الفناء فأنت إلى النفى والمحو أحوج؛ لأن الغالب عليك الصفات المذمومة، وما دمت في عالم الجذبة فأنت إلى التقوية والتنزيه أحوج لأن الغالب عليك الصفات المحمودة»^(٢).

حدثنا الإمام أحمد الغزالي عن عالم الفناء وعالم الجذبة: بقى أن يحدثنا عن عالم القبضة. قال: «أما اختصاص عالم القبضة بقولك «هو هو»، لأنك متى وصلت إلى هذا العالم فقد ذهبت عنك كدورات صفاتك العدلية وأشرقت عليك أنوار صفاتك

(١) الإمام أحمد الغزالي: التجريد في كلمة التوحيد، ط مصطفى البابي الحلبي ط الثاني ١٣٨٦هـ/

١٩٦٧م ص ٦١.

(٢) الإمام أحمد الغزالي: التجريد في كلمة التوحيد، ص ٦٠، ٦١.

الفضلية، واتصل بك تَصَرَّفُ الحق سبحانه وتعالى من غير واسطة وصرت معدوماً بالإضافة إليك موجوداً بالإضافة إليه، فانياً بالإضافة إليك، باقياً بالإضافة إليه، فأجعل ذكرك في هذا العالم «هو هو» لأن الموجود «هو» والباقي «هو»^(١).

ومن الواضح في هذا النص أن الفناء عند الإمام أحمد الغزالي هو الفناء عند أخيه أبي حامد، وهو أول منزل من منازل السالكين، وأنه ليس المنزل الأخير الذي تنتهي عنده مسيرة الطريق. ولكن المنزل الأخير عالم آخر يكون فيه السالك تحت قبضة الحق. وإنما كان الفناء هو أول المنازل، لأنه يحتوى على كلمة «لا اله إلا الله» التي تتضمن خاصية النفي، المحو من الصفات المذمومة والثبات والبقاء على الصفات المحمودة.

وهنا تدخل معنا علاقة الفناء بالذكر، لأن الذكر هو الوسيلة التي توصل إلى عالم القبضة بعد المرور على عالم الفناء وعالم الجلبة.

ويوضح الإمام أحمد الغزالي المقصود بالوجود العدلي والوجود الفضلي ويشير إلى أن في الإنسان وجودين: وجوداً مذموماً. ووجوداً محموداً.

فأما الوجود المذموم فهو من عالم العدل وهو يشتمل على سبعة أجزاء عدلية وهي: الحس، والشغل، والهوى، وكدورة النفس، والنفس البشرية، والطبع؛ والشيطان من وراء ذلك. أما الوجود المحمود فهو من عالم الفضل ويشتمل على ثمانية أجزاء فضلية وهي: الحس، والفهم، والعقل، والفؤاد، والقلب، والروح، والسر، والهمة، والملك من وراء ذلك. ويقول الإمام أحمد الغزالي: «وكل جزء من أجزاء الوجود العدلي مقابل بجزء من أجزاء الوجود الفضلي. فالحس يكون مذموماً ويكون محموداً. فالحس المحمود في مقابل الحس المذموم. والشغل في مقابل الفهم، والهوى في مقابلة العقل، وكدورة النفس في مقابلة الفؤاد، والنفس في مقابلة القلب، والبشرية في مقابلة الروح، وفي مقابلتها جزء من المذموم لأنها جزء ثامن».

ثم يبين الهدف من وراء هذا التقسيم فيقول: «إنما كانت أجزاء الفضلي ثمانية

(١) الإمام أحمد الغزالي: التجريد في كلمة التوحيد، ص ٦٠، ٥٩.

وأجزاء العدلى سبعة، لأن لكل جزء من هذه الأجزاء باباً من أبواب وجودك؛ فجعل أبواب وجودك الفضلى ثمانية بعدد أبواب الجنة فإنها دار الفضل. وجعل أبواب وجودك العدلى سبعة بعدد أبواب النار لأنها دار العدل^(١).

وهكذا نرى الإمام أحمد الغزالي على اتفاق مع أبى حامد الغزالي، إذ أن كلاهما يهدف من وراء ذلك إلى غاية أخلاقية تهذب بها النفوس وتتصلح القلوب وتسير على المنهاج الصائب والقسطاس المستقيم، ولم يكن الفناء عندهما هو نهاية مدارج السالكين فقط بل هناك عوالم أخرى بعد حال الفناء هي أيضاً تتبع موضوع الفناء، فعالم الجذبة لا يحدث إلا في حال الفناء وكذلك عالم القبضة.

من لم يبلغ مقام الفناء.. فكيف ينظر؟

ولكن أبا حامد الغزالي يحدثنا عن أولئك الذين لم يبلغوا مقام الفناء أنهم متفاوتون في أفراد الوحدانية لله. فإذا كنا وجدنا أنه يحدثنا عن النظر بعين التوحيد المحض المؤدى إلى الفناء، فإنه هنا يحدثنا - أيضاً - عن الذين لم يبلغوا مقام الفناء؛ ويرد ذلك إلى تفاوت درجات الموحدين ويقسمهم الغزالي إلى قسمين: الأول: قسم لم يثبتوا إلا وجود أنفسهم وأنكروا أن يكون لهم رب يعبد. وهؤلاء في نظر الغزالي هم العميان المنكوسين وعماهم في كلتا العينين، لأنهم نفوا ما هو الثابت تحقيقاً، ولو سألنا الغزالي ما هو الثابت تحقيقاً؟ أجاب بأنه القيوم الذى هو قائم بنفسه، وقائم على كل نفس بما كسبت، لأن كل قائم إنما هو قائم به. أما هؤلاء العميان المنكوسين لم يقتصروا على هذا حتى أثبتوا أنفسهم.

وحفاظاً على وحدة التوحيد؛ فقد نجد الغزالي يدفع في وجه أصحاب هذا الرأى فيقول: «ولو عرفوا لعلموا أنهم من حيث هم هم لا ثبات لهم ولا وجود لهم، وإنما وجودهم من حيث أوجدوا لا من حيث وجدوا، وفرق بين الوجود وبين الموجد. وليس فى الوجود إلا موجود واحد وموجد، فالموجود حق والموجد باطل من حيث هو هو،

(١) الإمام أحمد الغزالي: التجريد فى كلمة التوحيد، ص ٥٢، ٥٣.

والموجود قائم وقيوم، والموجد هالك وفان، وإذا كان كل من عليها فان، فلا يبقى إلا وجه ربك ذو الجلال والإكرام»^(١).

أما القسم الثانى من الذين لم يبلغوا مقام الفناء عن أنفسهم؛ فيرى الغزالى ليس بهم عمى ولكن بهم صور لأنهم يبصرون بأحدى العينين وجود الموجود الحق فلا ينكرونه.

والفرق بين أصحاب القسم الأول، وأصحاب القسم الثانى هو فرق بين الإثبات والإنكار، فالفرق الثانى لا ينكر الوجود الحق لكنه ينكر فناء غير الموجود الحق. يقول: «والعين الأخرى إن تم عماها لم يبصر بها فناء غير الموجود الحق، فأثبت موجوداً آخرًا مع الله وهذا مشرك تحقيقًا كما أن الذى قبله جاحد تحقيقًا». يتضح من هذا؛ أن الفناء عند الغزالى هو عين التوحيد لأنه عين الإقرار الذى ينفى الجحود وينفى الشرك ويثبت التوحيد. ويتابع الغزالى قوله: «فإن جاوز حد العمى إلى العمش أدرك تفاوتًا بين الموجودين، فأثبت عبدًا وربًا، فبهذا القدر من إثبات التفاوت والنقص من الموجود الآخر دخل فى حد التوحيد»^(٢).

ثم يبين تفاوت درجات الموحدين فيقول: «ثم إن كحل بصره بما يزيد فى أنواره فيقل عشمه وبقدر ما يزيد فى بصره يظهر له نقصان ما أثبتته سوى الله تعالى؛ فإن بقى فى سلوكه كذلك فلا يزال يفضى به النقصان إلى المحو، فينمحي عن رؤية ما سوى الله تعالى فلا يرى إلا الله، ليكون قد بلغ كمال التوحيد، وحيث أدرك نقصًا فى وجود ما سوى الله دخل فى أوائل التوحيد، وبينهما درجات لا تحصى، فبهذا تتفاوت درجات الموحدين»^(٣).

يلاحظ مما تقدم عرضه فى هذا النص، إن الفناء عند الغزالى عقيدة: عقيدة إيمانية راسخة وليس حالاً يطرأ عارضاً على العباد. فهذه المرتبة الأخيرة هى ما نطلق عليها بـ «وحدة التوحيد فى حال الفناء».

(٢) الغزالى: الإحياء ج ٤ ص ٨٦ - ٨٧.

(١) الغزالى: الإحياء ج ٤ ص ٨٦.

(٣) الغزالى: الإحياء ج ٤ ص ٨٧.

والغزالي ينه في كثير من المواضع على أن العبد إذا تحقق من الفناء في التوحيد، يصل إلى هذه الوحدة التوحيدية الخالصة؛ أي أنه «لا يرى في الوجود إلا واحداً ويعلم أن الوجود واحد، وإنما الكثرة فيه في حق من تفرق نظره كالذي يرى من الإنسان مثلاً رجله، ثم يده، ثم وجهه، ثم رأسه، فيغلب عليه كثرتة، فإنه إذا رأى الإنسان جملة واحدة لم يخطر بباله الآحاد، بل كان كمدرّك الشيء الواحد، فكذلك الموحّد لا يفرق نظره بين السماء والأرض وسائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد»^(١). لماذا؟.. لأن نظره قد تجمع فلم يعد يرى إلا الله وهو عين الفناء في التوحيد.

يقول الغزالي: «الفناء في التوحيد إنما يقع في هذا التوحيد. وذلك بأن يصير مُستغرقاً بالواحد الحق، حتى لا يلتفت قلبه إلى غيره ولا إلى نفسه، فإن نفسه - من حيث هي نفسه - غير الله، وإن لم يتحقق له معنى الغيرية بنظر آخر، وإعتبار على وجه آخر»^(٢).

وقد عبر الجنيد من قبل الغزالي - عن وحدة التوحيد أيضاً أو وحدة الشهود كما سلفت الإشارة.. فإذا انفرد القلب بالله وتخلص مما سواه فهم دقائق التوحيد وغوامضه التي لا يمكن التعبير عنها.. لأنها من الأسرار التي لا يجب أن تفضى وإفشاء سر الربوبية كفر. قيل للجنيد: «كيف الطريق إلى التحقيق؟ قال: بتوبة تزيل الإصرار، وخوف يقطع التسويف، ورجاء يبعث على مسالك العمل، وإهانة النفس بقربها من الأجل وبعدها من الأمل.. فليل له: «بماذا يصل إلى هذا؟ فقال: مفرد، فيه توحيد مُجرّد»^(٣).

الفناء - إذن - ليس فكرة نظرية وحسب، وإنما هو شهادة للوحدانية حيث يجمع العبد في نظره وحدة التوحيد والفضائل الإلهية فتغنيه عن النظر إلى المخلوقات: مفرد، فيه توحيد مجرد!!

(١) الغزالي: الإحياء ج٤ ص ٨٧.

(٢) الغزالي: الأربعين في أصول الدين ص ١٨٢.

(٣) ابن عجيبة الحسني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم ص ٤٩.

وحدة شهود لا وحدة وجود؛

والوحدة فى حال الفناء عند الغزالى والجنىد - كما سبق القول مراراً - ليست وحدة وجودية ولكنها وحدة شهودية يتم فيها التفرقة بين العبد والرب.

وقد دار الغزالى كثيراً حول هذه المشكلة الميتافيزيقية وحاول أن يقدم لها حلاً على أساس من التجربة الباطنية المعاشة، وعلى أساس من الذوق والشعور وليس على أساس من العقل والتحليل. فعندما يقول: «بأن الكثرة والوحدة أمران نستشعرهما بالنسبة للأشياء فيمكن أن ندرك الشيء الواحد، على أنه كثير، كما يمكن ندرك الكثير على أنه واحد»^(١). يمكن أن نفهم الوحدة من هذا القول على أنها وحدة شهود إذ هى شعور يتم عند الصوفى فى حال الفناء.

ولو كانت الوحدة عند الغزالى وحدة وجود، لما كان فرقٌ فيها بين العبد والرب، ولكنه كان حريصاً على التمييز بين المخلوق والخالق، ولا يقدح هذا فى عقيدة التوحيد.

فهما كان العبد قريباً من الله فلا يعنى ذلك أن تغييراً حدث فى الذات الإلهية وإنما يعنى وصف القريب منه؛ قُرْباً بالصفة وليس بالمكان. قال الغزالى: «فإن الحبيب هو القريب من الله تعالى، والقرب من الله فى البعد عن صفات البهائم والسباع والشياطين، والتخلق بكمارم الأخلاق التى هى الأخلاق الإلهية، فهو قرب بالصفة لا بالمكان. ومن لم يكن قريباً فصار قريباً فقد تغير، ربما يظن بهذا أن القرب لما تجدد فقد تغير وصف العبد والرب جميعاً إذ صار قريباً بعد أن لم يكن وهو محال فى حق الله تعالى، إذ التغير عليه محال، بل لا يزال فى نعوت الكمال والجلال على ما كان عليه فى أزل الأزال»^(٢).

فالتمييز والتفرقة بين العبد والرب سواء كان عند الغزالى أو الجنىد من العلامات الدالة على وحدة الشهود وعلى وحدة التوحيد.

(١) الغزالى: الإحياء ج٤ ص ٣٢٨، وكذلك انظر: المقصد الأسنى الصفحات ٢٤، ٢٥، ٨٠، ٨١.

(٢) الغزالى: الإحياء ج٤ ص ٣٢٨؛ وراجع للمؤلف: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية - مكتبة

الثقافة الدينية - ص ١٥٥.

فهؤلاء المخصوصون بأنعم الله الذين أعتزل الحق بهم، وجُرِّدَت الألوهية لهم، يكونون في اسم الجمع وهو دلالة على وحدة الشهود، وفي اسم التفرقة وهو عنوان على التمييز بعد الجمع؛ يقول الجنيد: «ومن بعض ما به حبسهم، فكانوا في إبدائه شواهد مكنون إخفائه، فكلما طالعهم بما لا حظهم أرمس مستدرك المكان بكون خفى الكتمان، وهم في شواهد ما يطالعهم به على ترادف ما اطلعهم به عليه، ثم يطالعهم فيما به يطالعهم، مطالعات سر المحترز المرتجف عليهم به في إظهار ما كمنه»^(١).

وإنما تتم معرفة الله عند الجنيد بمعرفة التوحيد حيث يدرك فيها العبد وحدة الشهود. «والله لا يرى بالحواس لأنه غير مجسم، ولا يدرك بالعقل لأنه لا يرقى إليه عقل؛ وإنما يعرف معرفة ذوقية مباشرة، لا تقوم على منطق ولا تعول على إستدلال عقلي، وإنما هي اتصال بالله وفناء فيه.. وهذا في رأى الجنيد توحيد الخواص أو توحيد الشهود الذى يتصل فيه العبد بالمحجوب الأعظم»^(٢).

ولعلك تلاحظ تعبير الجنيد عن وحدة الشهود عندما تراه يصف أحوال المشاهدين الذين ذاقوا شهادة الوجدانية وعركوا عوالم الروح، ماذا عساهم يكونوا غير أنهم رهائن أشباح أسرى رهقوا بالمحو فى ملكوت العزة وذابوا بالفناء عن ما سوى الله؟ يقول الجنيد: «فلو رأيتهم بعين إلهاده إياهم، وكون فيما فيه أحلهم، لرأيت رهائن أشباح أسرى واجتتاح جوائب أرواح سرى، قد رهقوا بالمحو فى ملكوت عزه، وأرهقوا بفرط إبتلاء الحق لهم بفقده»، مما هم به منه يصرخون، وبه إليه فى غمرات الكرب يضجون، قد جمع أنفاسهم فى أنفاسهم، وجبس أرواحهم فى أرواحهم، فهم به عليه يترددون، ومنه به إليه يتوحدون» فالفناء ها هنا إنما هو فناء فى التوحيد.. ليس إلا^(٣). ولا ينبغي أن يُحمل على غير هذا المحمل.

(١) أبو القاسم الجنيد: فى الألوهية، مخطوط ضمن رسائل فى التوحيد لوحة ٦٠ ش.

(٢) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج- ٢ ص ٧٢؛ وكذلك انظر د. جلال شرف:

دراسات فى التصوف الإسلامى - ص ٣١٨.

قال الجنيد: «وهذا بعض علم التوحيد مما لُوِّحَ إليه به صفوته»^(١).

ذلك هو مقام الجمع الدال على وحدة الشهود في حال الفناء. وقد سئل الجنيد مرة عن رجل غاب اسمه وذهب وصفه، وامتحنى رسومه فلا رسم^(٢) له. فقال: «نعم.. عند مشاهدته قيام الحق له بنفسه لنفسه في ملكه، فيكون ذلك معنى قوله: امتحنى رسومه، يعنى علمه وفعله المضاف إليه بنظره إلى قيام الله له في قيامه..»^(٣).

ولا يخرج الغزالي عن مدلولات هذا المعنى عندما يقول في علامة حب الله للعبد: «أن يتولى الله تعالى أمره ظاهره وباطنه. وسره وجهه، فيكون هو المشير عليه، والمدير لأمره، والمزين لأخلاقه، والمستعمل لجوارحه، والمسدد لظاهره وباطنه، والجاعل همومه همًا واحدًا، والمبغض للدنيا في قلبه والموحش له من غيره، والمؤنس له بلذة المناجاة في خلواته، والكاشف له عن الحجب بينه وبين معرفته»^(٤). وهذا من الأصول القوية التي يركز عليها الفناء في التوحيد عند الغزالي.

هناك إتفاق - إذن - بين الجنيد والغزالي حول مفهوم وحدة الشهود بما يجرى فيها على العبد من رعاية إلهية ليس لها وصف ولا حد فيُعرب عنها بلفظ معلوم.

وقد سبق أن بينّا أن نيسوكلسون رفض نسبة الغزالي إلى الوحدة الوجودية واعتبر ذلك من النقاط الجوهرية التي لم تخرج من أجلها عقيدته في الإسلام. فهو بجانب تقديسه للشرع فقد أوصد الباب في وجه مذهب وحدة الوجود ووافق أهل السنة بقوله معهم إن الله تعالى ذات واحدة، مخالفة للحوادث. وإن العبد عبد والرب رب. وقال

(١) أبو القاسم الجنيد: في الألوهية، مخطوط ضمن رسائل الجنيد في التوحيد ص ٦١ و كذلك انظر تحقيق د. على حسن عبدالقادر لرسائل الجنيد ص ٤٩.

(٢) الرسم كما عرفه ابن عربي: «نعت يجرى في الأبد بما جرى في الأزل (اصطلاحات الصوفية، ملحق التعريفات ص ٢٢٣).

(٣) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٢٧.

(٤) الغزالي: الإحياء ج ٤ ص ٣٢٩.

نيوكلسون أيضاً: «بهذا المعنى الروحي العميق فهم الغزالي الألوهية فقرب الله من قلوب الخلق، ولكنه قرب «الله» لا «الكل في واحد»^(١).

وهذا حق. وهى لفظة جديدة بالنظر من العلامة نيوكلسون. فالغزالي لا يرى القرب بالمكان - كما سبق ذكره - ولا يجيز حدوث التغير على الله فإن ذلك من ضروب المحال. ولكنه يرى ترقى العبد فى درجات القرب إنما يكون بالصفة أى التحلى بمكارم الأخلاق الفاضلة. وإليه إشارة الغزالي بقوله: «فكلما صار أكمل صفة وأتم علماً وإحاطة بحقائق الأمور، وأثبت قوة فى قهر الشيطان وقمع الشهوات، وأظهر نزاهة عن الرذائل صار أقرب من درجة الكمال.. ومنتهى الكمال الله، وقرب كل واحد من الله تعالى بقدر كماله..»^(٢).

ثم يبين أن مساواة العبد لله محال؛ وأن تصور ذلك فى حق الله محال أيضاً؛ فهو شوب وكدورة تلحق بعقيدة التوحيد والتنزيه.

قال: «فإنه لا نهاية لكماله (الله) وسلوك العبد فى درجات الكمال متناه؛ ولا ينتهى إلا إلى حد محدود فلا مطمع له فى المساواة، ثم درجات القرب تتفاوت تفاوتاً لا نهاية له أيضاً لأجل إنتفاء النهاية عن ذلك الكمال».

فالوحدة عند الغزالي لا تخلط بين العبد والرب وتميزاً تاماً بينهما، فمهما كان العبد قريباً من الله، فلا مطمع فى المساواة. فالوحدة هاهنا وحدة شهودية توجب القول بالاثنيانية بين الله والعالم فلا يكون فيها اتحاد أو حلول أو وحدة وجود.

ويشير ستيس إلى حقيقة نظرية «الفناء فى الله Absorbtion, in god» عند الغزالي، ويذكر أن الغزالي فى هدوء فلسفى ينكر تفسير هذه التجربة على أنها تقتضى الوحدة مع الله^(٣). ويراه بالتأكيد متفقة مع الإثنيانية Dualism ومذهبه فى الفناء كان ذا طابع سيكولوجى. ويرى ستيس أن الوصف السيكولوجى للفناء لا يقتضى من تلقاء

(١) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٨٤.

(٢) الغزالي: الإحياء ج ٤ ص ٣٢٩.

(٣) Stace; Mysticism and philosophy, p. 186.

نفسه أى نظرية منطقية أو وجودية فى الوحدة أو الكثرة؛ لأن كلا النظريتين تتسق معه.. وهو (أى الغزالى) يذكر أن الفناء غيبة الوجود الفردى للذات فقط.. وعلى ذلك فالغزالى يعطى تفسيراً Interpretation لتجربة الفناء مغايراً لتفسير البسطامى والحلاج، مع أن التجربة واحدة^(١).

وإذا كان الغزالى يعطى للفناء تفسيراً أو تأويلاً أو ترجمة يختلف بها عن البسطامى والحلاج فهو يتفق تماماً مع الجنيد؛ لأن تجربة الجنيد فى حال الفناء تجربة شعورية خاصة. وهى تجربة معتدلة لا توحى بشئ من الشطح أو قول من الإتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ولكنها توحى بالرسوخ والتمكين.

وقد كان الغزالى يرى أن التخلص بقطع العلائق وقمع الشهوات سبيل لا شك فيه إلى الكمال الذى يتحقق به القرب^(٢). ولا يكون العبد قريباً من الله إلا إذا أراد الله القربة له، لأنه هو الذى يتولى أمره فى الظاهر والباطن، وفى العلن والخفاء - ويدبر له أمره طالما أسقط التدبير مع الله. فمن قرب العبد من ربه - وهو تعبير عن حال الفناء - وقعت الأخطاء وأنحرف البعض عن مقاصد الطريق.

ولا يفهم من القرب - كما ينبئ الغزالى - إلا الإقتداء والتخلق بأخلاق الربوبية حتى تنصل الصفات بإكتساب محامد الخصال كالعلم والبر والإحسان واللطف وغير ذلك من الصفات الإلهية التى تشير إليها مكارم الشريعة. وهو على الدوام يحرص حرصاً شديداً فى المواظبة على النوافل بعد إحكام الفرائض، ولا قربة إلى الله إلا بذلك كما قال الله تعالى: «لا يزال يتقرب العبد إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به...»؛ وإن الغزالى من أجل ذلك ليقول: «وهذا موضع يجب قبض عنان القلم فيه فقد تحزّب الناس فيه إلى قاصرين مالوا إلى التشبيه الظاهر، وإلى غالين مسرفين جاوزوا حد المناسبة إلى الإتحاد. وقالوا بالحلول، حتى قال بعضهم: أنا الحق. وضل النصارى فى عيسى عليه السلام فقالوا: هو

(١) د. أبو الوفا الفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢١٧، ٢١٨.

(٢) الغزالى: الإحياء جزء الصفحات ٣٢٩، ٣٠٦، ٣٠٧.

الإله؛ وقال آخرون منهم: تذرع الناسوت باللاهوت، وقال آخرون: أئخذ به. وأما الذين أنكشف لهم إستحالة التشبيه والتمثيل وإستحالة الإتحاد والحلول وأنضح لهم مع ذلك حقيقة السر فهم الأقلون»^(١). هم أصحاب الاعتدال فى التصوف السنى.

وقد بين الغزالى - كما سبقت الإشارة - فى «الرد الجميل» وغيره، تهافت كل هذه المواضع والآراء.. ذلك كله يوضح لنا موقف الغزالى المعتدل الذى يختلف به عن موقف البسطامى والحلاج ولكنه يتفق مع موقف الجنيد فى حال الفناء. ولم تكن تجربة «الفناء فى التوحيد» عند الغزالى إلا تجربة ذوقية ترتبط بالكشف وتصاحب له: «والكشف عند الغزالى نور من الله يظهر فى القلب عند تطهيره وتزكياته من صفاته المذمومة»^(٢). وهو أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جليلة الحق إتضاحاً يجرى مجرى العيان الذى لا يشك فيه.. ثم ماذا؟.. ألا يذكرنا هذا بالتجربة الوهية لحال الفناء التى أشار إليها الجنيد؟

فلم يكن الفناء عند الجنيد غير تجربة وهبية لا تتحقق إلا بعد أن تصفو العلاقة مع الله صفاءً تزول فيه الحجب فيظهر نور الله فى القلب. وتلك هى هى التجربة التى يعبر فيها العبد مراحل الفناء إلى البقاء بتوحيد الواحد.

الفناء - إذن - عند الجنيد لا يخرج عن كونه تجربة وهبية.

وهل كان الكشف عند الغزالى إلا تجربة وهبية؟

إن حال الفناء بين الجنيد والغزالى وهبى، كشفى، ذوقى، معتدل لا شطح فيه ولا جنوح يقول الجنيد: «أعلم أنك محجوب عنك بك، وأنت لا تصل إليه بك، ولكنك تصل إليه به، لأنه لما أبدى إليك رؤية الاتصال به، دعاك إلى طلب له فطلبته، فكنت فى رؤية الطلب برؤية الطلب والإجتهاد لإستدراك ما تريده لطلبك، كنت محجوباً، حتى يرجع الإفتقار إليه فى الطلب، فيكون ركناً وعمادك فى الطلب بشدة الطلب، وأداء

(١) الغزالى: الإحياء ج٤ الصفحات ٣٢٩، ٣٠٦، ٣٠٧.

(٢) الغزالى: الإحياء ج١ ص ٢٠.

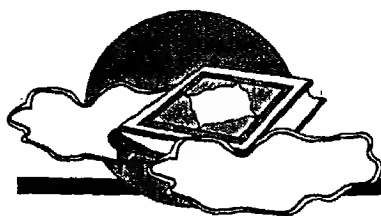
حقوق ما انتخب لك من علم الطلب، والقيام بشروط ما اشترط عليك فيه، ورعاية ما استرعاك فيه لنفسك، حماك عنك؛ فيوصلك بفنائك إلى بقائك، لوصولك إلى بغيتك، فيبقى ببقائه، وذلك أن توحيد الموحد باق ببقاء الواحد، وإن فنى الموحد، فحيث أنت أنت، إذ كنت بلا أنت، فبقيت من حيث فنيت»^(١).

هذا نص طويل.. لكن فيه خلاصة فهم الجنيد للفناء في التوحيد.. فيه أن تجربة الفناء وهبية.. وفيه أن الإجهاد من العبد يقوم على تطبيق أركان الشرع كيما ينال هذه التجربة الوهبية، لعل هذا ما قصده الجنيد بعلم «الطلب». وفيه رعاية حقوق الظاهر والباطن من آداب المعاملات.

وفيه - أخيراً - «العبور» من الفناء إلى البقاء؛ وهو ما يدل على أخص خصائص مذهب الجنيد في الفناء وهو ما أراده بقوله: «إن توحيد الموحد باق ببقاء الواحد. وإن فنى الموحد».

التوحيد - إذن - عمدة التصوف الإسلامي بقسميه، السنّي والفلسفي، وأن الذي يميز تصوف الغزالي وتصوف الجنيد هو «الفناء في التوحيد»، وأن الوحدة التي يرومها كل منهما إنما هي وحدة توحيد تقدم الفضل الإلهي على حظوظ العباد. وحدة التوحيد أو وحدة الشهود كلتاها أهم ما يختص به الفناء في التصوف السنّي: الفناء في التوحيد.

(١) أبو القاسم الجنيد: مسائل في التوحيد، مخطوط ضمن رسائل في التوحيد لوحة ٦٥.



خاتمة.. ونتائج البحث

خاتمة ونتائج البحث

(١)

الفناء فى التصوف السنى لا يخرج عن الحدود، ويتسع لإستيعاب الحقيقة والشرعة معاً، ولا يلفظ صاحبه بما يهتك حرمة الدين أو حرمة الشرع أو قانون الإعتدال على السواء.. إنما الفناء قصد العابد فى عالم الأرواح، وهدف الفاهم للحدود الشرعية؛ وغاية الناظر الحكيم؛ والجميع سواء أمام حكم القضاء.

حكم القضاء!.. وما هو حكم القضاء؟

أن يكون الله تعالى بعيداً عن لحوق التجسيم والتشبيه، وقضاؤه على عبادة نافذ، العابد منهم والفاهم والناظر، ونفاذه يقضى بأن لا تدركه الأبصار ولا تعرفه العقول والأذهان. ولكن.. كيف يتحقق الفناء فى الله؟.. الإجابة فى بساطة المؤمن هى أن يجور الإنسان على نفسه ويلزمها الطاعة، ولو أدرك لعرف أن هذا ليس من باب الجور ولكنه من باب العزة والكرامة؛ فتعلو فى كفة أخرى نفثة الروح الإلهية، ونفخة الذات العلية، فيصل الإنسان إلى الله تعالى بعد مجالدة عسيرة فى بذل المجهود، وفى كل خطوة يخطوها نحو الغاية يشعر بالهبات الإلهية والعطايا الربانية.. شريطة أن يكون ذلك ناشئاً عن الطاعة الخالصة، والإستقامة الصحيحة اللازمة للشرعة والعقيدة، ولزومها للطريقة والحقيقة فوق كل اعتبار.

أن تصير نفس الإنسان فياضة بالمعاني الروحانية، فهذا لازم من لوازم الإستقامة. وأن يعزب حسه عن الوجود؛ ويستغرق بنفسه وذاته فى جلال واجب الوجود؛ فهذا شرط من شروط الطاعة. وأن يفنى فى الذات الإلهية ويستعد للإلهامات الربانية، فهذا ناتج عن منتهى الطاعة ومنتهى الإستقامة.

وهنا يتميز الرجل المتصوف ويفترق الصوفية.

رجلان: رجل جذبته نشوة الفناء فطفق يصيح «أنا الحق» ولا يصخ لصوت الشرع ونداء الاعتدال. وآخر جذبته نشوة الفناء - أيضاً - لكنه - أصاخ للإعتدال فلم ينطق بما يضاد العقيدة أو يعارض الشرع أو يخالف الإنزان.

ويقتضينا هذا إلى نوع من التحليل: فإذا بلغ العبد الفناء فقد تحقق من الوصول، وهانت عليه الدنيا - كل الدنيا - وصارت الكثرة بالنسبة إليه وحدة، وقد تعقبه أطوار يفنى فيها عن الفناء نفسه؛ ولكن هذه الحالة لا تدوم لأحد من البشر، ولا يتحول فيها العبد إلى طبيعة أخرى، بل لابد أن يبقى على طبيعته البشرية حفاظاً على التكالييف والقواعد الشرعية. فبعد مرحلة فناء الفناء يجرى البقاء ويعود العبد مرة أخرى إلى آثاره التى كان عليها وإلى طبيعته البشرية التى يظن أنه غاب عنها.. لكنه يعود وهو متحقق من العرفان. وهذا هو الفناء الشرعى - العودة من الفناء إلى البقاء - وهو الفناء عن شهود السوى.

(٢)

وفى حال الفناء - أيضاً - قد تأخذ العبد الجذبة الإلهية فتسلب له، وتقتضى على البقية الباقية من عقله وإدراكه، وفى ذلك رحمه به، ومحافظة على الخلائق الذين يعاشروهم ويقضى معهم حياته. فقد تزل قدمه فيفشى الأسرار، ويهتك حرمان الغيب، ويبيح ما لا يستباح من المغالق والخوافى. فيأخذه الله أخذاً إلى جانبه بحيث لا يدري من أمره شيئاً ويظل فى حالة ذهول دائم ومستمر إلى أن يقضى الله أجله. وفى المجاذيب كثير من هؤلاء يظلون فى حالة فناء دائم، وصعق مستمر، وهم لا يدرون من أمرهم شيئاً سلبهم الفناء عقولهم، وقبضهم الله بما أطلعهم عليه من الكشوفات والأسرار، وصاروا ممن يؤثرون الفناء على البقاء. بل لا يؤثرون شيئاً؛ لأنهم مسلوبون الإرادة. وهنا تتوقف عنهم أحكام الشريعة، فلا صلاة ولا عبادة ولاتكالييف ولكن استغراق ثم استغراق ثم استغراق.. إلى غير انتهاء. وها هنا ظن من ظن أن الفناء مرض! ولكنه ليس من جنس المرض. فمالم الجذبة بعد الفناء؛ سلبٌ للقدرات البشرية، وسلبٌ للشعور بالأشياء. هنالك لا يحاسب العبد ولا يؤخذ على شىء يخرج منه. فإن قال «أنا الحق» لا يضر.

وإن قال «أنا الله» لا ضرر منه وهل يحاسب مجذوب؟ وهل يعاقب أو يؤخذ من سلب عقله وذهب مع الذاهبين؟!.

أنت محاسب حاضر العقل، يلفظ بحكمة وينطق بحساب، ولكنك لا محاسب من فقد له وصار من المجاذيب. لذلك لم يتورع الذين لم يفهموا طبيعة الفناء في الحكم على أولئك الذين صعدتهم الجذبة الإلهية. فراحوا يكفرونهم ويشوهون آثارهم وسيرهم. وهم - والله - أبرياء من ذلك كله.

حكم القوى على الضعيف ١١ وحكم العاقل على المجذوب ١١

(٣)

بيد أن المتمكنين والراسخين الذين مروا بالفناء وحافظوا على تعاليم الشرع وآثروا الصحو والحضور، لم ينطقوا بشيء يخالف الشرع، ولم يركلوا الاعتدال وهم في أعلى مراتب الوصول؛ عندما يبقوا، أو يشعروا بهذا البقاء في الحقيقة الإلهية، ولكنهم كانوا حاضرين بالحق مع الخلق، واثقين من قدراتهم على التحمل، لأنهم واثقون من قدرة الله فيهم. ولم تكن - عندهم - حالة «الفناء» التي مروا بها سوى حالة عارضة.. عادوا منها بعد أن خاضوا غمارها إلى إثبات الكثرة في الوجود، والتعدد في المخلوقات، فظلت آثارهم محفوظة، ومقاصدهم عالية لا يعابون ولا يرمون بشيء يعيبهم أو ينقص عندهم مسيرة الاعتدال والوسطية.

والشيء الذي جعل أصحابه الشطح من المتصوفين في كفة وأصحاب الاعتدال في كفة أخرى هو هو الشيء الذي جعلنا نقسم بحثنا إلى حالات الشطح والجنوح، وإلى حالات المنع والعقال؛ وندرج تحت حالات الشطح والجنوح - البسطامي، والحلاج، ومحيى الدين بن عربي، وتحت حالات المنع والعقال الدالة على الرسوخ والتمكين، الحارث المحاسبى، والسرى السقطى، وأبا القاسم الجنيد، والغزالي.

وللحارث المحاسبى، والسرى السقطى فضل كبير على الجنيد ومنهجه المعتدل. وعلى الغزالي الذى تشرب هذا المنهج، وقعد التصوف بقواعد عرف بها، ولم يعرف

التصوف بهذه القواعد والأصول، ولم يكتسب الشرعية بين مختلف الفرق المؤثرة في الإسلام إلا بفضل ما كتبه الغزالي وتأثر به من هؤلاء الأقطاب المعتدلين.

(٤)

في هذا البحث كان الاعتدال مجلولاً في التصوف، وكان أوضح دليل على التصوف السني بصفة خاصة، وكان أدق بيان في حال الفناء، وبهذا الجلاء والوضوح والدقة، اعتبرناه عماداً لتصوف قصدناه.

(٥)

تميز تصوف الجنيد بأنه أول من تحدث بدقة في الفناء في التوحيد وإن سبقته بعض القشور في ذلك. والفرق بينه وبين تصوف البسطامي والحلاج مثلاً. هو منزلة قدم «الفناء». كان الجنيد من الراسخين فلم تصدر عنه الشطحات، ولم يتحدث بما يدل على الحلول في حال الفناء. كان يؤثر الصحو على السكر.. والرسوخ والتمكين على الإنزعاج والحركة والتلوين، كان تصوفه معتدلاً موزوناً. ولم يكن حال الفناء عند الجنيد إلا تعبيراً عن التصوف المعتدل الذي يجمع بين الشريعة والحقيقة، ويحافظ على الحدود والتكاليف، ويرعى فضيلة العلم والعمل ويربط بينهما ربطاً محكمًا.

(٦)

ولا نخال الغزالي خرج عن منهج إستاذه. فقد حدثنا في «المنقذ» أنه تلقى علوم الصوفية من المأثورات المتفرقة عن المشايخ والأئمة المعتدلين وكان الجنيد واحداً منهم، بل هو أولهم. «والإحياء» مؤلف الغزالي المعتبر ملئاً بأحاديث عن الجنيد، وتجربة الغزالي في الفناء هي عينها تجربة الجنيد وإن زاد عنها بالتوسع في الكشف الصوفي.

والمنهج بين الغزالي والجنيد مشترك يجمع بين الشريعة والحقيقة، ويحافظ على فضيلة العلم، وينبذ الشطح ودعاوى الحلول والإتحاد وغيرهما.

(٧)

التصوف السني جملة تصوف معتدل.. وحال الفناء أكبر ميزة تميز بها التصوف

السنى، فهو لا يتميز بالإنحداد ولا يعرف بالحلل ولا تدل على نظرية وحدة الوجود فكل هذا له من مصادر التصوف فى الحضارات والديانات الأخرى نصيب معروف، فالذى يميز التصوف الإسلامى عن غيره هو حال الفناء، وليس الفناء فقط وإنما الفناء فى التوحيد.

(٨)

إذا كنا نؤمن بالتجربة الروحية المشتركة، ونؤمن كذلك بالمنهج الواحد المشترك بين الجنيد والغزالي، وأن هذا الأخير قد تأثر بمفهوم الفناء عند الجنيد، فلا ينبغي علينا أن ننكر البصمات الخاصة بكل منهما، فهذا مبدأ مقرر فى دراسة أحوال الشخصيات الصوفية إن لم يكن أحوال الشخصيات بصفة عامة، وهو مراعاة الفروق الفردية والتجربة الذوقية الخاصة لكل شخصية.

فقد لاحظنا أن كلاً من المفكرين الصوفيين له طريقته الخاصة فى التعبير عن فكره الصوفى، فمن أفضل الغزالي على الفكر الصوفى أنه أخرج هذا المضمون الروحى من مرحلته الأولى التى كان فيها سلوكاً يتلقاه التلاميذ من صدور المشايخ وتعاليم الأساتذة إلى مرحلته الثانية التى أضحت فيها علماً له كيانه الخاص ومعاله الذاتية.

(٩)

ظهرت معانى الفناء عند صوفية القرن الثالث والرابع بالتحديد وكثرت هذه المعانى لما كثر الكلام فيها، فمن الصوفية من خرج «بالفناء» عن مفهومه الصحيح وأدخل فى التطرف والغلو، ونادى بالشطح، وبالحلل والإنحداد أو الشعور بهما. ومنهم من أعطى للفناء تعريفاً أخلاقياً يواكب الاعتدال، ويساوق الشريعة من كتاب وسنة. وهذا من أهم النقاط الجوهرية: المعنى الأخلاقى للفناء الذى يكاد يكون الغزالي قصر الفناء عليه. وهذا المعنى: هو التحلى بالصفات المحمودة والتخلّى عن الصفات المذمومة، أو فناء الصفة السيئة وبقاء العبد على الصفة الحسنة.

(١٠)

من دلائل الإتجاه الصوفى المشترك بين الجنيد والغزالي؛ أننا نجد الجنيد قد أول شطحيات البسطامى ملتصقاً له الأعذار.. واعتبرنا ذلك تحولاً من الجنيد عن موقفه المعتدل. وانتهج الغزالي منهج الجنيد فى تأويل شطحيات البسطامى والحلاج، لكن الغزالي أضاف قاعدة هامة هى بمثابة الإتجاه المعتدل فى التصوف السنى. وهى التى غفرت للغزالي إلتماسه العذر سواء كان للبسطامى أو للحلاج، فالشطح - فى رأيه - لا يصدر إلا عن خبط فى العقل وتشويش فى الخيال، لقلة إحاطة الصوفى بمعنى الكلام، ولعدم ممارسته لعلوم الشريعة واعتماده على الحقائق ولا فائدة من الشطح عند الغزالي غير أنه يشوش القلوب، ويدمى العقول، ويحير الأذهان.

(١١)

المعنى النفسى للفناء هو وصف للحالة فقط، ولا تبدو له قيمة إلا من الناحية الوصفية. أما من يدرك أعلى ما يصل إليه مجهود المتدين فلا يعيب الفناء بأنه مرض؛ لأنه لن يخطر بباله أن التصوف ملكة روحية زائدة، شأن جميع الملكات الجسدية والمهارات البدنية.

(١٢)

التصوف علاقة خاصة مخصصة بين العبد وخالقه، ولا أحد يدري طبيعة هذه العلاقة الروحية غير الله، لذا فالحكم على هذا أو ذاك بالكفر؛ خطأ لا يغتفر.

(١٣)

التصوف السنى هو الأصل، والمصدر، والمضمون، لكل تصوف فلسفى جاء بعده فى الإسلام؛ ولا يفهم التصوف الفلسفى عند فلاسفة الصوفية بغير الرجوع إلى تصوف الأوائل من روّاد العارفين.. ذلك التصوف السنى الذى يُشكّل أكبر قيمة روحية تتصل بمعدن الثورة الهائلة التى أحدثها أقطاب التصوف فى ثقافتنا الروحية.. ومن هذه القيمة

الكبرى تمددت الشعلة وتوهجت، فأسفرت عن تخريجات عديدة وتأويلات مختلفة يتسع لها ما يبدو في التصوف الفلسفى من تصالح بين العقل والذوق، وتضامن بين النظر والإستبصار.. أختبر لنفسك أية شخصية من الشخصيات الفلسفية الصوفية إن شئت؛ وفتش عن الجذور الأصلية فى فكر هذا المتصوف الفيلسوف.. فماذا عساك واجداً؟!.. إنك لا تستطيع أن تجد المصادر الفلسفية الغربية عن الإسلام: كتابه وسنته؛ إلا ويتقدمها «مضمون» التصوف السنّى، ولتكفى الإشارة فقط إلى «التجربة الروحية» وهى تجربة من معدن «المضمون» تستمد روافدها، ومن فهم القرآن الكريم والسنة النبوية تستقى أصولها، وعليه.. فالتصوف السنّى هو المصدر الأصل لكل تصوف فلسفى - مع إختلاف التخريج - ظهر فى الإسلام.

ثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

ثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

ثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

ثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

ثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

ثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

ثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

ثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

ثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

مكتبة الثقافة الدينية

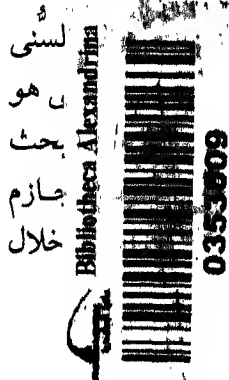
مكتبة الثقافة الدينية



أحسَّ الكاتب بحاجة العصر الذي يعيشه، ويلمس عن قرب أوهامه وأهواءه وتطلعاته؛ إلى الثقافة الروحية وقيم «الوجود الروحي» كعنصر من العناصر الأصيلة في ثقافتنا العربية وتراثنا الخالد؛ فلم يجد خيراً من التصوف يستقى منه روافد ذلك الوجود الروحاني الخالد في كل ثقافة إنسانية، وفي كل حضارة من حضارات الأمم: قديمها وحديثها؛ فضلاً عن تغلغل هذا الوجود في أعماق ثقافتنا الإسلامية ممثلاً في التصوف.

ففي التصوف، قوة روحية هائلة تتصدى لكافة النزعات التي تجعل الفرد أسيراً لقيود تكبله بأغلال الفوضى الفكرية والروحية ولا تفتح أمامه طلاقة القدرة والتجريد في سبح الروح مُفرداً في طراز رفيع من المدارك العلوية هو بلا ريب: طراز الروح والضمير. والتصوف السنّي شريان أصيل يضرب بجذوره في أغوار الكتاب الكريم، والسنة النبوية الهادية؛ ويقيم بناء الحياة الروحية على هدى من مضمون الكتاب الكريم؛ فهو «المضمون» وهو الأصل الأصيل؛ لكل نزعة روحية عالية، ظهرت من بعد في التصوف الفلسفي وشبه الفلسفي، ولا غناء لباحث في التصوف الفلسفي عن الرجوع إلى مصادر التصوف السنّي باعتباره الأصل والمصدر الذي استقى منه التصوف الفلسفي روافده، فإن الذي يقرأ ابن عربي وابن سبغى وهما من أقطاب التصوف الفلسفي لا يستطيع الفصل بين الجذور الأولى لهما وبين التصوف السنّي، وبخاصة إذا وضعنا التجربة الروحية والمعاناة الباطنية موضع الاعتبار. ناهيك عن «الموضوعات» التي تبدو مشتركة بين الصوفية: فلاسفة وسنية؛ فمدار هذه الموضوعات في التصوف السنّي هي عينها مدار الموضوعات في التصوف الفلسفي وإن كان الأخير يتميز بإفراط النزعة العقلية ومباحث الفكر، والمصالحة بين العقل والذوق أو بين النظر والتأله.

من أجل ذلك، ركّز الكاتب في موضوعات كتابه هذا فأقامه على فضيلة «الاعتدال» تقع وسطاً بين إفراط وتفريط، وما المصدر والمضمون لكل تصوّف فلسفي جاء بعده؛ فقد أراد الكاتب من أولى مراحلها، وهو في ذلك مع النشأة والتحوّل والتطوّر بخصائص التصوف السنّي باعتبارها هي عين «المضمون» كما بحثه عن «الجنيّد» و«الغزالي»..



د/ مجدى إبراهيم